(ایم۔اے) سال اوّل کے طلباء کے لیئے انمول تحفہ

خلاصہ توضیح وتلویح

شیخ الحدیث مفتی علامہ قاضی

عبدالرزاق بھترالوی حطاروی مدظلہ العالی

مہتمم جامعہ جماعتیہ مہر العلوم شکریال راولپنڈی



مکتبہ امام احمد رضا

علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائل میں ڈاون لوڈ کرنے کے ٹیلگرام پر ان چینل و گروپ کو جوائن کریں

https://telegram.me/Tehqiqat

https://telegram.me/faizanealahazrat

https://telegram.me/FiqaHanfiBooks

https://t.me/misbahilibrary

آرکایو لنک

https://archive.org/details/@zohaibhasanattari

https://archive.org/details/@muhammad_tariq_hanafi_sunni_lahori

بلوگسپوٹ لنک

http://ataunnabi.blogspot.in

✿✿✿✿✿

"بسم اللہ الرحمن الرحیم"

متن: تنقیح الاصول

مصنف: عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعۃ۔

شرح : توضیح شرح التنقیح

مصنف: عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعۃ۔

مصنف کو شرح کی ضرورت کیوں درپیش آئی:

اس لئے کہ جب مصنف نے تنقیح لکھی تو جلدی ہی احباب نے مختلف جگہ پر پہنچادی، جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ۔ نے نظر ثانی کی تو آپ نے محسوس کیا کہ اس میں سے کچھ چیزیں مٹانے والی ہیں۔اور کچھ بڑھانے والی، تو آپ کہتے ہیں کہ میں نے اس متن پر شرح لکھی جس کا نام "**توضیح شرح التنقیح**" رکھا، شرح میں متن کو اس طرح شامل کیا گیا جس طرح میں اس میں تغیرات چاہتا تھا، یعنی پہلے متن میں چھانٹ کی گئی۔پھر اس کی شرح لکھی گئی۔

شرح الشرح:

مسعود بن عمر المعروف ب سعد الدین تفتا زانی نے لکھی جس کا نام تلویح رکھا گیا۔

دوسری شرح الشرح:

جو حاشیہ میں ہے وہ علامہ سید میر شریف کی ہے جو آپ کی وفات کے بعد آپ کے حجرہ سے ملی خطبہ میں استعمال ہے ﴿اِلَیۡہِ یَصۡعَدُ الۡکَلِمُ الطَّیِّبُ﴾ بظاہر ضمیر کا مرجع ذکر نہیں، لیکن قانون یہ ہے کہ جب ضمیر کا مرجع "حاضر فی

الـذهن" ہوتوضمیر کالوٹانا صحیح ہوتا ہے،مؤمن کے ذہن میں "اللہ تعالیٰ" ہروقت حاضر رہتا ہے خصوصا کلام کی ابتداء میں تو بطریق اولی ذہن میں رہتا ہے۔

الکلم:

میں تین احتمال ہیں: اسم جنس ہو: اسم جمع ہو: جمع ہو۔

اسم جنس ہو:

جیسا کہ "التمرۃ اور التمر" اسم جنس ہیں جو قلیل وکثیر پر بولے جاتے ہیں، اس پر اعتراض یہ ہے کہ "التمر" تو واحد، تثنیہ اور جمع پر بولا جاتا ہے۔لیکن "الکلم" واحد تثنیہ پر نہیں بولا جاتا لھذا اسم جنس نہیں ۔ بالفرض اگر اسم جنس مان لیا جائے تو "الطیب" صفت صحیح ہے،اس میں "تاء" لانے کی ضرورت نہیں۔

اسم جمع یا جمع ہو:

تو اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ جمع مکسر کی صفت واحد مؤنث یا جمع آسکتی ہے واحد مذکر نہیں تو "الطیب" صفت کیسے صحیح ہے؟

پہلا جواب:

ایسی جمع جس کے واحد اور اس کی جمع میں "تاء" سے فرق کریں "تا" آئے تو واحد جیسے "الـکلمۃ، التـمرۃ، الـنخلۃ اور "تا" نہ آئے تو جمع جیسے الـکلم، التـمـر، الـنـخـل تو اس کی صفت واحد مؤنث بھی آسکتی ہے اور واحد مذکر بھی جیسے "نَـخْلٍ خَاوِيَةٍ" اور "نَـخْلٍ مُّنْقَعِرٍ" (مصنف نے اپنی شرح "توضیح" میں یہی جواب دیا)

دوسرا جواب: یہاں حذف مضاف ہے اصل میں معنوی لحاظ پر عبارت یہ ہے "بعض الکلم الطیب" یعنی "الطیب" صفت ہے "بعض" کی، نہ کہ "الکلم" کی۔

عجیب لطیفہ:

خطبہ کے شروع میں "ثانیا" دومرتبہ ذکر کیا، ایک جگہ معنیٰ "دوسری مرتبہ" "آخر کا مرتبہ" اور دوسری جگہ معنیٰ "پھیرنا"

حامدا الله تعالی اولا وثانیا:

میری ابتداء حمد کرتے ہوئے اللہ تعالی کی اول وآخر۔ "حامدا" حال ہے "بسم الله" کے متعلق میں مستتر ضمیر سے "یعنی اصل معنوی کلام یہ ہوگئی "ابتدائی الکتاب حامدا" مصنف رحمہ اللہ نے حمد کو حال کے طریقہ پر ذکر کیا عام متعارف طریقہ جملہ اسمیہ "الحمد لله" یا جملہ فعلیہ "احمد الله" نہیں ذکر کیا، اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے حمد اور تسمیہ میں برابری کا لحاظ رکھا ہے، اور دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کی ہے۔ کیونکہ حدیث پاک میں وارد ہے "کل امر ذی بال لم یبدأ فیه ببسم الله فهو ابتر" اور دوسری حدیث پاک میں وارد ہے "کل امر ذی بال لم یبدأ فیه بالحمد لله فهو اجذم" مصنف رحمہ اللہ نے "حامدا" کو ابتداء سے حال بنا کر ابتداء کو مقید بالحمد کر دیا جیسا کہ تسمیہ کو ابتداء میں ذکر کیا البتہ تسمیہ کو ابتداء میں ذکر کیا، اس کے بعد حمد کو ذکر کیا کیونکہ دونوں نصوں میں تعارض پایا گیا ہے۔ دو چیزوں میں سے ایک سے ابتداء دوسرے کی ابتداء کو فوت کر دیتی ہے، ان کو جمع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ تسمیہ میں ابتداء حقیقی مراد

لے لی گئی، اور الحمد میں اضافی۔

سؤال: تسمیہ میں ابتداء حقیقی مراد لی گئی اگر الحمد میں حقیقی مراد ہوتی تو کیا حرج تھی؟

جواب: دونوں میں سے ایک میں ابتداء حقیقی مراد لینی تھی جب قرآن پاک میں تسمیہ سب سے پہلے ہے، اور اسی پر اجماع امت بھی ہے تو اسی پر کتاب میں بھی عمل کیا گیا۔

حمد اور تسمیہ میں حرف عطف نہ ذکر کرنے کی وجہ:

وجہ یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کا تابع ہوتا ہے، اگر حرف عطف ہوتا تو وہم ہوتا کہ "الحمد" بسم اللہ" کے تابع ہے، تو اس میں جو برابری ثابت کرنا مقصود تھی اس میں خلل لازم آتا۔

"حامدا" کو "یقول" کی ضمیر فاعل سے حال بنانا درست نہیں:

کیونکہ "بعد" کے لفظ کے بعد "یقول" آرہا ہے کہ حمد کے بعد عبد کہتا ہے، اس لئے حال نہیں بن سکتا کیونکہ حال اور ذوالحال میں مقارنت پائی جاتی ہے، بعدیت زمانی نہیں پائی جاتی۔ ہاں البتہ نسخہ قدیمہ میں "بعد" کا لفظ نہیں اس کے مطابق "یقول" کی ضمیر فاعل سے بھی حال بنانا صحیح ہے۔

"اولا وثانیا" میں چند احتمالات:

(ا) ایک وجہ ان میں سے یہ ہے کہ "حمد" اللہ تعالی کی نعمت پر بھی ہوتی ہے اور غیر نعمت پر بھی، یعنی اللہ تعالی مستحق حمد ہے اولا کمال ذات اور عظمت صفات کی وجہ سے اور "ثانیا" وہ مستحق حمد ہے بوجہ اعلی اور عظیم نعمتوں کے، ان نعمتوں میں سے ہی ایک

نعمت اس کتاب کی تصنیف بھی ہے۔

(۲) دوسری وجہ "اولا وثانیا" کی یہ ہے کہ اللہ تعالی موجود کرنے والا ہے اور باقی رکھنے والا ہے، اولا بھی اور "ثانیا" بھی، اللہ تعالی نے خود ان قسموں کا ذکر ان سورتوں میں کر دیا، جن کے شروع میں "الحمد" آرہا ہے۔ سورۃ فاتحہ کی ابتداء میں بھی "الحمد" ہے، اس میں اللہ تعالی کی نعمت "موجود" کرنے کا بھی ذکر ہے، اور باقی رکھنے کا بھی، جب کہا " الحمد لله " تو اس میں یعنی کلمہ "اللہ" میں اس کے موجود کرنے کا ذکر ہے، باقی صفات "رب العالمین "اس کے باقی رکھنے کا ذکر ہے، اور سورۃ انعام میں اس کے موجود کرنے کا ذکر ہے ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ﴾ سب تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جو آسمانوں اور زمین کا خالق ہے، (یہ ایجاد کا تذکرہ ہے) اور سورۃ کہف میں " اولا" ابقاء (باقی رکھنے) کا ذکر ہے، کیونکہ اپنے بندے پر کتاب نازل کرنے اور بشیر ونذیر بنانے کا ذکر کیا۔ جو بندوں کی بقاء پر دلالت کر رہا ہے۔ اور سورۃ سباء میں ایجاد کا ذکر کیا" کیونکہ اس کی ابتداء ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ لَهٗ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْاَرْضِ﴾ سے ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سب مخلوق کا خالق ہے، مخلوق تمام اسی کی ملکیت میں ہے۔ اور سورۃ ملائکہ یعنی سورۃ فاطر میں "ثانیا" ابقاء کا ذکر فرمایا۔

(۳) تیسری وجہ ہے کہ رب تعالی نے خود بیان فرمایا ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ﴾ اسی کیلئے حمد ہے اول اور آخر میں، یعنی وہ مستحق حمد ہے دنیا میں، اس لئے کہ حجت سے ثابت ہے کہ رب تعالی با کمال ذات ہے، اور اس کی طرف سے انعامات بندوں تک پہنچتے ہیں، اور آخرت میں بھی وہ مستحق حمد ہے کیونکہ انسان جب اللہ تعالی کی کبریائی کا مشاہدہ کریں گے، اور اس کی ان نعمتوں کا مشاہدہ کریں گے جو کسی

آنکھ نے دیکھی نہیں ہوں گی، اور نہ ہی کسی کان نے سنا ہوگا اور نہ ہی کسی انسان کے دل میں ایسی نعمتیں کھٹکی ہوں گی، تو اس وقت وہ بے ساختہ رب تعالی کی حمد کریں گے۔ جیسا کہ رب تعالی نے فرمایا "وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"۔

ولعنان الثناء اليه ثانيا:

اسی کی طرف باگ ڈوری پھیرتے ہوئے، اسی طرح "مصليا" دو جگہ استعمال ہوا، ایک جگہ معنی درود پڑھتے ہوئے، اور دوسری جگہ معنی ہے دوسری مرتبہ اور آخری مرتبہ۔

سؤال:

جب حمد کے ساتھ " اولا اور ثانیا" کا ذکر کر دیا، تو اس کے بعد "ولعنان الثناء اليه ثانيا" کا کیا مقصد ہے؟

جواب: مقصد تعظیم ہے، اور رب تعالی کے تقرب کی نیت ہے، ہر وہ چیز جو اس کی صلاحیت رکھے اس کا بیان مقصود ہے، خواہ اقوال ہوں یا افعال ہوں، خواہ مال کا خرچ کرنا ہو، اصل میں اللہ تعالی کی نعمتیں دل اور زبان اور جوارح (اعضاء) سے مستوجب شکر ہیں کہ رب تعالی کا شکریہ ادا کیا جائے، حمد چونکہ صرف زبان سے ادا ہوتی ہے اس لئے اس میں اشارہ یہ پایا گیا ہے کہ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے والوں کو چاہئے کہ مخلوق کی جانب سے ہٹ کر، اور تمام جہات سے اپنی باگ ڈوریوں کو پھیر کر صرف رب تعالی طرف متوجہ ہو جائیں کہ وہی ذات ثنا کے مستحق ہے، یہی مطلب ہے "ولعنان الثناء اليه ثانيا" کا۔

سؤال:

حال اور اس کے عامل میں مقارنت پائی جاتی ہے، لیکن "حامدا" ابتداء

بالتسمیہ سے مقارن نہیں، تو ابتدیٔ کی ضمیر سے حال بنانا کس طرح درست ہے؟

جواب:

"بـاسم الله" میں با ابتد یٔ کا صلہ (متصل) نہیں، بلکہ ظرف حال ہے، معنی یہ ہے "متبر کاباسم الله ابتدیٔ الکتاب" کہ میں کتاب کی ابتداء اللہ کے نام سے تبرک حاصل کرنے کیلئے کررہا ہوں، اور ابتداء امر عرفی شروع کتاب سے مقصودی بحثوں کو شروع کرنے تک ہوتی ہے۔ اس صورت میں، کتاب کی ابتداء بترک حاصل کرتے ہوئے بسم اللہ اور حمد اور صلوۃ سے یکسان ہوگی۔

سؤال:

اس طرح تو "حامدا ثانیا" کا معنی ہوگا "ناویا للحمد و عازما علیه" تا کہ عامل کے مطابق ہو، اس میں حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا، جو درست نہیں۔

جواب:

یہاں جمع بین الحقیقة والمجاز نہیں لیا گیا، بلکہ الفاظ کو محذوف مانا گیا ہے اسلئے حامدا ثانیا کا معنی عازما علیه لیا جائے گا لیکن بطور حذف لہذا حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

وعلي افضل رسله وآله مصليا:

اور (میں کتاب کی ابتداء کررہا ہوں) افضل الرسل اور آپ کی آل پر درود بھیجتے ہوئے۔ اللہ تعالی کی نعمتوں میں سے عظیم نعمتیں وہ ہیں جو انسان کو دین اسلام تک پہنچائیں۔ اسلئے کہ دین اسلام تک پہنچنے کی وجہ سے انسان جنت کے دائمی نعمتوں تک رسائی حاصل کرتا ہے، چونکہ یہ نعمتیں انسان کو نبی کریم ﷺ کے ذریعے

حاصل ہوتی ہیں، اس لئے اللہ تعالی کی حمد وثناء کے بعد نبی کریم ﷺ پر درود پاک کا ذکر کیا۔

نبی کریم ﷺ کا اسم گرامی صراحۃ ذکر نہیں کیا آپ کی بلندی شان کی وجہ سے اور دوسری بات یہ ہے کہ آپ کا افضل الرسل ہونا بہت واضح ہے، کوئی مخفی نہیں۔ جب مطلقا "افضل الرسل" ذکر کیا جائے تو ذہن آپ کی طرف ہی منتقل ہوتا ہے، کسی اور کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔

وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا:

صلوات کے میدان میں آپ پر درود پاک پڑھنے سبقت لیتے ہوئے یا دوسرے درجہ پر آتے ہوئے میں اپنی کتاب کی ابتداء کرر ہاہوں۔ "حُلبۃ" اصل میں اس کا معنی ہے گھوڑوں کو دوڑ کیلئے ہر طرف سے جمع کرنا، پھر مجازا اس کا معنی لیا جاتا ہے "گھوڑے دوڑ کا میدان" "مجلی" اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو مقابلہ میں دوسرے گھوڑوں سے سبقت لے جائے "مصلی" اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو اس کے پیچھے دوسرے مرتبہ پر ہو، گویا کہ دوسرے نمبر پر آنے والے کا سر پہلے نمبر پر آنے والے کی سرین پر ہوتا ہے۔(صلوین سرین کے دو پلڑے) مرادی مطلب "صلوۃ کی کثرت اور تکرار ہے" ایک اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ مجلی کا مطلب ہو رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنا، یہ پہلا درجہ ہے، اور مصلی کا مطلب ہو آپؐ کی آل پر درود پڑھنا، یہ دوسرا مرتبہ ہے، کیونکہ ان پر صلوۃ ضمنا اور بالتبع ہے۔ مطلب یہ ہوگیا کہ، میری کتاب کی ابتداء نبی کریم ﷺ پر اولا درود پاک پڑھتے ہوئے اور آپ کی آل پر ثانیا درود پاک پڑھتے ہوئے۔

فتحہ سے جس کا معنی ہے مشرق سے مغرب کی طرف چلنے والی ہوا۔ جسے بادصباء کہا جاتا۔اوردوسرا قاف کے ضمہ سے بمعنی قبول کرنا۔

تنقیح الاصول کی وجہ تسمیہ:

اصول فقہ کے جلیل القدر امام فخر الاسلام جن کا نام علی بزدوی رحمہ اللہ ہے ان کی کتاب اصول فقہ میں جس کا نام ہے"الاصول" تھا۔اس کی عبارات پیچیدہ تھیں، جن میں پوشیدہ نکات پائے گئے، جس کی وجہ سے کئی لوگ آپ کی کتاب کو سمجھنے سے قاصر رہے تو انہوں نے آپ کی کتاب کے ظاہر الفاظ پر اعتراضات شروع کر دئے، آپ نے اس کتاب کو چھانٹ کر، نئے طریقہ سے منظم کر کے کتاب لکھی اسی کتاب کا نام"تنقیح الاصول" رکھا۔تنقیح الاصول میں علامہ ابن حاجب کی کتاب"زبدۃ المحصول" کے عقلی دلائل کو بھی شامل کیا گیا تا کہ کتاب کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

فائدہ: علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی ایک کتاب اصول فقہ میں ہے جس کا نام ہے"المحصول"اس کا خلاصہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے لکھا جس کا نام "زبدۃ المحصول"رکھا۔

حاصل کلام:

حاصل کلام یہ ہے کہ"الاصول" کی چھانٹ کر کے اور قواعد کے مطابق منظم کر کے زبدۃ المحصول کی عقلی دلیلوں کو بڑھا کر اور اس میں تحقیق وتدقیق پر مبنی مسائل کو شامل کر کے کتاب"تنقیح الاصول" بنائی گئی۔متن کی عبارت کو مختصر رکھا گیا تا کہ یاد کرنا آسان ہو۔اور اس کتاب کے متن کو اس طرح بنایا گیا اس کے سحر کے اھداب سے اور اس کے اعجاز کے عروہ سہارا لگایا جاسکے۔تشبث اور تمسک کا ایک ہی معنی ہے

سہارا لگانا۔ اھداب جمع ہے ھدب یا ھدبہ کی چادر کی طرف میں لٹکے ہوئے دھاگے۔ سحر کا معنی جادو۔ اعجاز کسی کو عاجز کر دینا (یہاں حقیقی معجزہ مراد نہیں) عروۃ، لوٹے وغیرہ کا پکڑے والا دستہ (ہینڈل) چونکہ اعجاز کا غالبا ایک ہی طریقہ ہوتا ہے اس لئے اس کے ساتھ لفظ واحد ذکر کیا عروۃ، سحر کے کئی طریقے ہوتے ہیں اس لئے اس کے ساتھ جمع ذکر کیا "اھداب"

اصول الفقه:

یہ متن کی عبارت یا یہ خبر ہے مبتداء محذوف ہے "ھذا اصول الفقه" اور یا یہ سوالیہ فقرہ ہے استفہامیہ الفاظ محذوف ہیں "ماھی" اصول فقہ کیا ہیں۔ اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں ایک اضافی اور دوسری لقبی۔

حد اضافی: یہ ہے کہ مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے۔

الاصل مایتبنی علیه غیره:

اصل یہ ہے کہ اس پر غیر کی بنیاد رکھی جائے۔

ابتناء کی دو قسمیں ہیں:

ابتناء حسی اور ابتناء عقلی۔

ابتناء حسی:

جیسا کہ بنیاد کے اوپر دیوار اور چھت قائم کرنا۔

ابتناء عقلی:

"ھو ترتب الحکم علی دلیله" حکم کو اس کی دلیل پر مرتب کرنا۔

وتعریفه بالمحتاج الیه لایطرد:

علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ نے "الاصـــل" کی محصول میں تعریف کی "هو المحتاج اليه" اصل اسے کہتے ہیں جس کی طرف کوئی چیز محتاج ہو۔ مصنف کے نزدیک وہ تعریف پسندیدہ نہیں تھی اسلئے کہا اس میں "اطراد" نہیں پایا گیا، یعنی یہ تعریف مانع (از دخول غیر) نہیں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے مصنف تفصیل بیان کرتے ہیں۔

تعریف کی دو قسمیں ہیں:

تعریف حقیقی، اور تعریف اسمی

تعریف حقیقی: ماہیات حقیقیہ کو بیان کرنا۔

تعریف اسمی: ماہیات اعتباریہ کی تعریف کرنا۔

ماہیات حقیقیہ واعتباریہ کیا ہیں:

ماہیت جب ثابت اور متحقق ہو فی الواقع قطع نظر اس کے کہ وہ عقل میں ہے یا نہیں، اسے ماہیت حقیقیہ کا تقریبا معنی ہی یہ ہے کہ وہ ماہیت نفس الکلام میں ثابت ہو۔ ماہیت حقیقیہ جب مرکب ہو تو بعض اجزاء کا دوسرے بعض اجزاء کا محتاج ہونا ضروری ہے۔

ماہیت اعتباریہ:

اسے کہا جاتا ہے جو عقل میں آئے جیسا کہ واضع نے چند امور کا اعتبار کر کے ان کے مقابل ان کے نام رکھے، جیسا کہ "مسائل مخصوصہ" کا نام فقہ رکھا، اور وہ کلی جو

مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہو اس کا نام جنس رکھا، اسی طرح نوع وغیرہ، یعنی چند عقلی امور سے مرکب پر نام کا اطلاق تعریف اسمی ہوگی۔

"فالتعریف الاسمی ہو تبیین ان ھذاالاسم لای شئ وضع"

ایک چیز جس کے مقابل کوئی نام وضع کیا گیا ہو اسے بیان کرنا تعریف اسمی ہے۔

دونوں تعریفوں کیلئے طرد و عکس ضروری ہے:

الطرد کلماصدق علیہ الحدصدق علیہ المحدود"

طرد یہ ہے کہ جب حد سچی ہو تو اس پر محدود بھی سچا آئے۔ یعنی محدود کے غیر کے دخول سے مانع ہو۔

"العکس کلما انتفی الحد انتفی المحدود" عکس یہ ہے کہ جب حد منتفی ہو جائے تو محدود منتفی ہو جائے، یعنی تعریف محدود کے افراد کو جامع ہو۔ انسان کی تعریف کریں "انہ ماش" تو اس میں اطراد نہیں، یعنی دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ باقی حیوان بھی چلتے کریں "انہ حیوان کاتب بالفعل" تو اس میں عکس نہیں، کیونکہ کاتب بالفعل کی نفی سے انسان کی نفی نہیں، کیونکہ کاتب بالفعل کی نفی سے انسان کی نفی نہیں، لھذا یہ تعریف جامع نہیں۔

الاصل کی تعریف اسمی ہے:

یعنی اس میں بیان ہے امور اعتباریہ کا کہ یہ کس کیلئے وضع ہیں۔ اصل کی جو تعریف محصول میں کی گئی اس میں اطراد کیوں نہیں؟ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل نہیں، علت فاعلیہ، علت صوریہ، علت غائیہ اور شروط سب محتاج الیہ ہیں لیکن اصل نہیں تو پتہ چلا کہ یہ اشیا محتاج الیہ ہیں لیکن محدود ان پر سچا نہیں آرہا "لان شیا من

هذه الاشياء لاتسمى اصلا " کیونکہ ان اشیاء میں سے کوئی چیز بھی اصل نہیں لھذا یہ تعریف اسی صحیح نہیں۔

"اصول الفقه" میں ابھی تک مضاف کی بحث مکمل ہوئی اور مضاف الیہ کی بحث ابھی شروع کی جارہی ہے۔

"والفقه معرفة النفس مالها وماعليها"

فقہ یہ ہے کہ نفس اپنے لئے نفع مند چیزوں کو اور ضرر انداز چیزوں کو پہچانے

تنبیہ:

شروع میں فقہ میں علم کلام اور علم تصوف بھی داخل تھے، لیکن متاخرین نے فقہ کی تعریف میں "عملا" کے لفظ کو بڑھایا تو اعتقادیات نکل گئے یعنی علم کلام خارج ہو گئے، اور عملا کی قید سے ہی وجدانیات خارج ہو گئے یعنی علم تصوف خارج ہو گیا۔ امام اعظم رحمہ اللہ کی کتاب کا نام "فقه اکبر" ہے حالانکہ وہ اعتقادیات پر مشتمل ہے یا تو وہ متقدمین کی تعریف کے مطابق ہے یا بعد میں خارج کر دی گئی۔

"معرفة النفس" معرفۃ کا معنی ہے "ادراک الجزئیات" جزئیات کا ادراک کرنا، نفس سے مراد بندے کی ذات یعنی جسم کیونکہ زیادہ احکام کا تعلق انسان کے بدن سے ہے۔ اور یا نفس کا معنی لیا جائے نفس انسانیت جب کہ اس کے ذریعے بھی احکام ثابت ہوئے جیسے خطاب وغیرہ۔

بعض حضرات نے عملا کی قید نہیں بڑھائی، جنہوں نے عملا کی قید نہیں بڑھائی ان کے نزدیک فقہ اعتقادیات اور وجدانیات یعنی تصوف کو شامل ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی قول معتبر ہے۔ جب معرفۃ کا معنی " ادراک

الجزئیات عن دلیل "(جزئیات کا ادراک دلیل سے) لیا جائے تو تقلید خارج ہوگی۔

قوله مالها وما عليها:

اس کا ایک معنی یہ ہے کہ نفس کو جس چیز سے نفع مند ہو وہ آخرت میں "مالها" ہے، اور جو چیز نفس کیلئے نقصان دہ ہے آخرت میں وہ "ماعليها" میں داخل ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کے ارشاد گرامی ﴿لَهَامَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَامَااكْتَسَبَتْ﴾ میں یہی معنی لیا گیا ہے۔

اور اگر "مالها" سے مراد ثواب ہو اور "ماعليها" سے مراد عذاب ہو تو ان الفاظ سے چھ قسموں کو ذکر کر دیا گیا ہے کیونکہ مکلف جو کام کرے گا یا واجب ہوگا یا مستحب، یا مباح، یا مکروہ تنزیہی، یا مکروہ تحریمی، یا حرام ہوگا۔ پھر ہر ایک میں دو دو طرقین ہیں فعل اور ترک فعل یعنی عدم فعل، اسطرح کل بارہ قسمیں ہو گئیں۔ واجب اور مندوب پر ثواب ہوگا اور فعل حرام اور مکروہ تحریمی اور ترک واجب پر عذاب ہوگا اور باقی پر نہ ثواب نہ عذاب ہوگا یعنی جن پر ثواب اور عذاب نہیں ہونا وہ ان دونوں قسموں میں داخل نہیں۔

وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالفرر العقاب:

ایک اور احتمال یہ ہے کہ نفع سے مراد عذاب کا نہ ہونا اور ضرر سے مراد عذاب ہونا ہو تو فعل حرام اور مکروہ تحریمی اور ترک واجب قسم ثانی سے ہے کیونکہ ان پر عذاب ہوتا ہے تو "ماعليها" میں یہ چیزیں داخل ہو گئیں۔ اور باقی نو قسمیں پہلی قسم میں داخل ہوں گی کہ ان پر عذاب نہیں ہوتا لھذا وہ تمام "مالها" میں داخل ہو گئیں۔

وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب:

یعنی اور احتمال یہ ہے کہ نفع سے مراد ثواب ہے، اور ضرر سے مراد عدم ثواب ہے، تو فعل واجب اور مندوب وہ ہیں جن پر ثواب ہوگا، یعنی وہ مالھا میں داخل ہوں گی، اور باقی دس میں ثواب نہیں وہ "ماعلیھا" میں داخل ہیں۔

ويمكن ان يراد بمالها وما عليها مايجوز لها وما يجب عليها:

اور احتمال یہ ہے کہ "مالھا" سے مراد وہ کام ہیں جو جائز ہیں، اور "ماعلیھا" سے مراد وہ کام ہیں جو واجب ہیں، ماسوائے حرام اور مکروہ تحریمی فعل کے اور ماسوا واجب کی ترک کے "مایجوز لھا" میں داخل ہیں، اور فعل واجب اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی "مایجب علیھا" میں داخل ہیں۔ فعل حرام، اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب دونوں قسموں سے خارج ہیں" مایجوز لھا اور مایجب علیھا" میں داخل نہیں۔

ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها:

اور احتمال یہ ہے کہ "مالھا" سے "مایجوز لھا" ہوں، اور "ماعلیھا" سے "مایحرم علیھا" ہوں، اس صورت میں ساری قسمیں "مایجوز لھا اور مایجب علیھا" میں داخل ہیں۔

اذاعرفت هذافالعمل على وجه لايكون بين القسمين واسطة أولى:

اس تمام بحث یعنی مالھا کا کیا مطلب ہے اور ماعلیھا کا کیا مطلب ہے، اس

کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ جن جن صورتوں میں کوئی واسطہ نہیں ذکر کیا گیا وہ صورتیں بہتر ہیں۔

ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقاديات الخ:

مالها اور ماعلیہا اعتقادیات کو بھی شامل ہے جیسے وجوب ایمان اور اس کی مثل، یعنی حرمۃ کفر وغیرہ، اسی طرح "مالها و ماعليها" وجدانیات کو بھی شامل ہیں، یعنی اخلاق باطنیہ کو بھی شامل ہے، اور ملکات نفسانیہ کو بھی شامل ہے، اور عملیات کو بھی شامل ہے جیسے نماز، روزہ، بیع وغیرہ۔

فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام:

مالها اور ماعلیہا کی معرفت کا تعلق جب اعتقادیات کے ساتھ ہو تو وہ علم کلام ہے۔ جب مالها وماعليها کی معرفت کا تعلق وجدانیات سے ہو تو وہ علم اخلاق اور علم تصوف ہے جیسے زہد اور صبر اور رضاء، اور نماز میں حضور قلب۔

ومعرفة مالها وما عليها من العمليات:

یعنی عملیات کی معرفت مصطلح فقہ ہے، اصطلاحی فقہ میں عملا کی قید بڑھائی جاتی ہے، لیکن اگر مالها وماعليها سے مراد اقسام ثلاثہ لینا چاہیں یعنی اعتقادیات، وجدانیات اور عملیات تو عملا کی قید نہیں بڑھائی جاتی۔

وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے "عملا" کی قید کا اضافہ نہیں کیا کیونکہ آپ کے نزدیک مالها وماعليها تین اقسام اعتقادیات، وجدانیات اور عملیات سب کو شامل ہے۔ اسی وجہ سے آپ نے اپنی کتاب جو اعتقادیات پر مشتمل ہے اس کا نام "فقه اكبر" رکھا۔

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية:

بعض حضرات نے فقہ کی تعریف یہ کی ہے کہ فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ احکام شرعیہ عملیہ کا ادلہ تفصلیہ سے پتہ چل جائے۔ تعریف میں "العلم" جنس ہے۔ اور باقی تمام فصلیں ہیں۔

قوله بالاحكام:

یعنی ماتن کے قول بالاحکام میں ایک احتمال یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ حکم کا معنی ہے ایک امر کا اسناد دوسرے امر کی طرف کرنا۔

ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق بالمكلفين اقتضاء او تخييرا"

اور ممکن ہے کہ حکم کا اصطلاحی معنی لیا جائے وہ یہ ہے کہ حکم اسے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالی کا خطاب مکلفین کے ساتھ متعلق ہو اقتضاء یا تخییرا۔

اگر حکم کا پہلا معنی لیا جائے:

تو ذات اور "صفات جو احکام نہیں" وہ نکل جائیں گی کیونکہ وہ احکام نہیں یعنی تصورات نکل جائیں گے اور تصدیقات باقی رہیں گی۔

وبالشرعية: یعنی تعریف میں جو شرعیہ کی قید لگائی گئی اس سے احکام عقلیہ اور حسیہ کا علم نکل گیا، جیسے العالم محدث والنار محرقة"

اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے:

توماتن کے قول "بالاحکام" سے احتراز ہوگا اس علم سے جس کا تعلق

"خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير" سے

نہیں ہوگا۔

حکم کی دو قسمیں ہیں:

شرعی اور غیر شرعی۔ شرعی اسے کہا جائے گا کہ اللہ کا خطاب جو شرع پر موقوف ہے اور غیر شرعی یعنی اللہ تعالی کا خطاب شرع پر موقوف نہ ہو، جیسے اللہ تعالی پر ایمان لانا اور نبی کریم ﷺ کی تصدیق شرع پر موقوف نہیں، بلکہ شرع ان پر موقوف ہے۔

حکم شرعی کی قسمیں:

حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں۔ نظری اور عملی۔ ماتن کے قول العملية سے احکام شرعیہ نظریہ کا علم نکل جائے گا جیسے اجماع کے حجت ہونے کا علم

"وقوله من ادلتها" سے مراد یہ ہے کہ وہ علم جو ادلہ سے حاصل ہو، ان ادلہ سے مراد مخصوص ادلہ اربعہ ہیں، اس قید سے مقلد کا علم خارج ہو جائے گا، اگر چہ مقلد مجتہد کی پیروی کر رہا ہے اور مجتہد کا علم ادلہ اربعہ سے حاصل ہو رہا ہے لیکن مقلد کا اپنا علم ادلہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوا لھذا وہ خارج ہو گیا۔

" وقوله "التفصيلية " اس کے ذریعہ وہ علم جو ادلہ اجمالیہ سے حاصل ہوتا ہے، خارج ہو جائے گا، جیسے اقتضاء النص یا دلیل نافی، دلیل سے مراد یہ ہے کہ دلیل کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے۔

علامہ ابن حاجب کا تعریف پر اضافہ:

"بالاستدلال " کے الفاظ کا اضافہ کیا ہے لیکن اس میں تکرار پایا گیا ہے۔

یعنی ابن حاجب نے بیان کیا:

کیا ہے کہ ادلہ سے احکام کے علم کا حصول دو طرح ہے، یا بدیہی طریقہ سے حاصل ہوگا جیسے جبریل اور نبی کریم ﷺ کا علم، اور کبھی بطریق نظر واستدلال واستنباط کے حاصل ہوگا جیسے مجتہد کا علم پہلے علم کو اصطلاحی فقہ نہیں کہا جاتا، اس لئے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے فرمایا "فلا بد عن قید الاستدلال و الاستنباط احتراز عنہ " اس لئے پہلے علم ضروری سے احتراز کیلئے استدلال واستنباط کی قید لگانی لازم تھی۔ البتہ مصنف نے اس پر جزم کیا ہے کہ "من ادلتها التفصيلة " سے مقلد کا علم نکل گیا لھذا "بالاستدلال و الاستنباط" کی قید لگانے میں تکرار ہے، تکرار تب ہوتا جب علم مقلد کو نکالنے کیلئے قید لگائی جاتی، بلکہ ابن حاجب نے علم ضروری (بدیہی) کو نکالنے کیلئے قید لگائی۔

فقہ کی تعریف:

جب "احکام شرعیہ کے علم" سے کردی تو حکم کی تعریف اور شرعیہ کی تعریف کرنا ضروری ہوگیا۔

حکم کی تعریف:

خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير"

اللہ تعالی کا خطاب جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو، اس میں اقتضاء پائی جائے یا تخییر پائی جائے، اس کا تعلق عبارت کے ترجمہ سے ہے۔

یہ تعریف علامہ اشعری سے منقول ہے "خطاب الله " یہ تمام خطابات کو

شامل ہے،اوراس کے قول " المتعلق بافعال المکلفین" سے وہ افعال خارج ہوگئے جواس طرح نہیں۔ابھی تک تعریف میں ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ شامل رہے گا خالانکہ وہ حکم نہیں۔البتہ وہ بالاقتضاءاوالتخیير سے خارج ہوجائے گا۔

اقتضاء: کا مطلب ہے طلب، وہ یہ کہ طلب فعل لزوماہوگی جیسے ایجاب یاغیرلزومی ہوگی جیسے ندب، یا طلب ترک جزمی ہوگی جیسے تحریم، یا طلب ترک غیر جزمی ہوگی جیسے کراہیت۔

تخییر: تخییر کا مطلب ہے،اباحت۔

وقدزادالبعض اوالواضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما:

بعض حضرات نے "بالاقتضاء اوالتخيير" کے ساتھ "اوالواضع" کی قید بھی لگائی تاکہ حکم بالسببیة اور حکم بالشرطیة بھی داخل ہوجائیں۔اوران کی مثل یعنی رکن اور علت، اور علامت اور مانع ہونے کوبھی شامل ہوجائیں۔

خطاب کی دوقسمیں ہیں:

تکلیفی یاوضعی، خطاب تکلیفی وہ ہے جوافعال مکلفین سے متعلق ہوں ان میں اقتضاء پائی جائے یاتخییر،اورخطاب وضعی وہ خطاب ہے جوخطاب تکلیفی کا سبب ہویاشرط ہوجسطرح دلوک شمس سبب ہے نماز کا،اوروضوءاس کیلئے شرط ہے۔

جب دوقسموں میں سے ایک کوبیان کیا گیایعنی خطاب تکلیفی کوتواب خطاب

وضعی کو بیان کرنا ضروری ہو گیا۔ بعض نے خطاب وضعی کو ذکر نہیں کیا کہ وہ "اقتضاء وتخییر" میں داخل ہے، کیونکہ دلوک شمس کا نماز کیلئے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب دلوک شمس پایا جائے گا تو نماز واجب ہو جائے گی، اور وجوب اقتضاء میں داخل ہے۔

"لكن الحق هو الاول" لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا"

لیکن حق پہلا قول ہی ہے کہ دو ہی قسمیں بتائی جائیں کیونکہ حکم وضعی اور چیز ہے اور حکم تکلیفی اور چیز ہے، جب ایک دوسرے میں داخل نہیں تو ان میں اتحاد نوعی بھی نہیں۔

معتزلہ کا اعتراض:

تین وجہ سے اس اس تعریف پر ہے۔

(۱) خطاب تمہارے نزدیک قدیم ہے، اور حکم حادث ہے کیونکہ عدم کے بعد حصول سے متصف ہے، جس طرح عورت طلاق سے حرام ہو جائے کے بعد نکاح سے حلال ہو جائے۔

جواب: اشاعرہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عدم کے بعد حکم حصول سے متصف ہے اس لئے حادث ہے، بلکہ متصف وہ تعلق ہے، یعنی پہلے حلت کا تعلق نہیں تھا اس کے بعد حلت کا تعلق قائم ہو گیا، یعنی حکم بالحادث کی علت کو ہم منع کرتے ہیں کیونکہ حادث اس میں مؤثر نہیں۔

بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفاله اذالعلل الشرعية امارات ومعرفات لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح

امارة ومعرفاللقديم كالعام للصانع"

بلکہ معنی یہ ہے کہ حدوث اس کی علامت ہے، علل شرعیہ علامات اور پہچان کا ذریعہ ہیں نہ کہ موجبات اور مؤثرات ہیں۔ حادث صلاحیت رکھتا ہے کہ قدیم کی علامت اور معرفت کا ذریعہ بن سکے، جس طرح جہان معرفت کا ذریعہ ہے صانع کیلئے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ تعریف میں کلمہ "او" آیا ہوا "اوالتخییر" کہا گیا۔ "او" تشکیک اور تردید کیلئے آتا اسلئے تعریف وتحدید کے منافی ہے۔

جواب: اس مقام میں "او" محدود کی تقسیم کیلئے آیا ہوا ہے، اور محدود کی تفصیل (تمییز) بیان کررہا ہے۔

"لأنه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلايمكن جمعهمافى حدواحدبدون التفصيل"

اسلئے کہ حکم کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس سے اقتضاء کا تعلق ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس سے تخییر کا تعلق ہے، اس لئے ایک تعریف میں دونوں کو داخل کرنا ممکن نہیں بلکہ علیحدہ علیحدہ ہر ایک کا بیان ضروری تھا۔

(۳) معتزلہ کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ تمہاری تعریف خطاب وضعی کا شامل نہیں، لھذا التعریف "جامع الافراد" نہ رہی، اگراس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ مصنف نے وقد زاد البعض "اوالوضع" خطاب وضعی کو داخل کرلیا ہے تو پھر بھی اعتراض باقی رہے گا کیونکہ خطاب وضعی میں تین چیزیں آتی ہیں 'سببیت اور شرطیت اور مانعیت' مصنف نے "بالسببية والشرطية" ذکر کیا ہے، لیکن "مانعية" ذکر نہیں کیا۔

جواب:

راقم کے نزدیک تو اس سؤال کا آسان جواب یہ ہے کہ مصنف کی مکمل عبارت یہ ہے۔

"وقد زادالبعض اوالوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوها"

لھذا مصنف کے قول "ونحوهما" میں مانعیت داخل ہے بلکہ "ونحوهما" میں رکن، علامت اور علت بھی داخل ہیں۔لیکن علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں تفصیل ذکر کی، کہ بعض نے خطاب وضعی کی قید کو لازم قرار دیا ہے انہوں نے تو حکم کی تعریف میں وضع کی قید کو بڑھایا ہے اور تعریف یوں بیان کی۔

"والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع"

لیکن بعض حضرات نے کہا ہے "لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما" ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ خطاب وضعی بھی حکم ہے، بعض حضرات نے اگر خطاب وضعی کو حکم کہا ہے تو ہم پر لازم نہیں کہ ہم بھی ان کے قول کو ضرور ہی مانیں۔

"ولوسلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنامن الاقتضاء او التخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى"

اور اگر ہم تسلیم کر ہی لیں کہ خطاب وضعی بھی حکم ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خطاب وضعی کو تعریف شامل نہیں، بلکہ تعریف اسے شامل ہے، اس لئے کہ ہماری مراد اقتضاء یا تخییر سے عام ہے خواہ صریحی ہو یا ضمنی ہو، اور خطاب وضع ضمنی میں داخل

ہے۔ اس لئے کہ دلوک شمس نماز کا سبب وجوب ہے۔ اور طہارت کا شرط ہونا بھی وجوب صلوۃ کیلئے ہے یا طہارت کا نہ پایا جانا نماز کو حرام کر دیتا ہے۔ اسی طرح نجاست نماز کیلئے مانع ہے اس کا زائل کرنا واجب ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا زائل نہ کرنا حرام ہے۔ جب خطاب وضعی کی تمام صورتیں وجوب یا حرام میں آگئیں اور وجوب وحرام اقتضاء میں آگئے تو اقتضاء میں ضمناً خطاب وضعی آگیا۔

مصنف رحمہ اللہ کا بیان:

مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ حق یہ ہے کہ وضع کی قید بڑھائی جائے، اس لئے کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں "تکلیفی اور وضعی" جب ایک کو ذکر کر دیا گیا تو دوسری قسم کا ذکر بھی ضروری ہو گیا۔ وضعی کو اقتضاء یا تخییر میں داخل کرنے کی کوئی وجہ نہیں اسلئے کہ اقتضاء وتخییر تکلیفی میں داخل ہیں۔ تکلیفی اور وضعی دونوں کے علیحدہ علیحدہ مفہوم ہیں ایک دوسرے کو شامل نہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس کا رد کرتے ہیں:

"وانت خبیر بانه لاتوجیه لهذاالکلام اصلا"

کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو وجہ بیان کی ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں، اسلئے کہ خصم تو یہ مانتا ہی نہیں کہ خطاب وضعی بھی حکم ہے، بلکہ اس کے نزدیک تو یہ حکم ہی نہیں، کیونکہ خطاب کی بعض اقسام حکم ہیں اور بعض نہیں۔ اسلئے خصم کے نزدیک تو خطاب وضعی کو حکم کی تعریف میں داخل کرنا واجب نہیں بلکہ صحیح بھی نہیں۔

واما ثانیا:

دوسری وجہ یہ ہے کہ خطاب تکلیفی عام ہے اور خطاب وضعی خاص ہے عام

خاص کو شامل ہے، یہ کہنا درست نہیں کہ حکم کی تعریف خطاب وضعی کو شامل نہیں تو خطاب وضعی کی قید ضروری ہے، بلکہ عام اور خاص کے مفہوموں میں مغایرت کے باوجود عام خاص کو شامل ہوتا ہے اس لئے مصنف کا یہ کہنا "لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر" مسامحت پائی ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے۔

"ان المفهوم منه الخطاب يتعلق شيء بشيء لكونه شرطاله اوسبباا ومانعا"

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا:

علامہ اشعری رحمہ اللہ کے متبعین میں سے بعض متاخرین نے یہ تعریف حکم شرعی کی کی ہے "الحكم الشرعي خطاب الله الخ" حکم شرعی اللہ تعالی کا خطاب ہے۔اس لحاظ پر حکم میں "اسنادامر الى امر آخر" ایک چیز کا اسناد دوسری چیز کی طرف ہوگا۔

والفقهاء يطلقونه علي ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا:

فقہاء کرام خطاب سے ثابت ہونے والے وجوب وحرمت کو مجازاً حکم کہتے ہیں، یعنی مصدر کا اطلاق مفعوم پر ہے، جیسا کہ خلق کا اطلاق مخلوق پر ہے، لیکن منقول اصطلاحی میں مشہور ہونے کی وجہ سے اس کو حقیقت اصطلاحی کا درجہ حاصل ہوگیا۔

يرد عليه:

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مقصود تو حکم سے اصطلاحی حکم ہے، وہ یہ ہے کہ خطاب سے ثابت ہونے والے وجوب وحرمت حکم ہیں نہ کہ خود خطاب حکم ہے۔لهذا

تعریف پر یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تعریف مقصود کے خلاف ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

کہ بعض مختصرات میں جو مذکور ہے "ان الحکم خطاب اللہ تعالی" اس میں الف لام عہد خارجی ہے جس کا معہود "حکم شرعی" ہے کثیر کتب میں صراحۃ مذکور ہے "ان الحکم الشرعی خطاب اللہ تعالی الخ" یعنی جس حکم کی تعریف کی جارہی ہے وہ حکم شرعی کی تعریف ہے۔

"فتوھم المصنف ان ھذا تعریف للحکم عند البعض وللحکم الشرعی عند البعض"

مصنف رحمہ اللہ نے وہم کیا ہے کہ یہ تعریف بعض حضرات کے نزدیک مطلق حکم کی ہے اور بعض کے نزدیک حکم شرعی کی ہے، لیکن مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول درست نہیں بلکہ وہم ہے کیونکہ اشاعرہ میں کسی کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف نہیں بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ یہ تعریف حکم شرعی کی ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اپنے وہم کے مطابق ہی یہ بحث کی ہے کہ جب یہ تعریف مطلق حکم کی ہو تو شرعی کا معنی ہوگا "مایتوقف علی الشرع" جو شرع پر موقوف ہو، اس لحاظ پر یہ قید مفید ہوگی، اس سے وجوب ایمان وغیرہ نکل جائیں گے جو شرع پر موقوف نہیں بلکہ شرع ان پر موقوف ہے۔

اور اگر یہ تعریف حکم شرعی کی ہو تو شرعی کا معنی ہوگا "ماوردبہ خطاب الشرع" جس کے ذریعے شرع کا خطاب وارد ہو، اس صورت میں شرعی کا معنی "مایتوقف علی الشرع" نہیں ہوگا، ورنہ شرعی کا تکرار لازم آئے گا۔ لیکن اس تعریف پر اعتراض یہ وارد ہوگا کہ اس تعریف کے لحاظ پر تو ایمان حکم شرعی میں داخل

ہو جائے گا، حالانکہ وہ حکم شرعی نہیں تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ایمان حکم کی تعریف سے عملیہ کی قید سے خارج ہو جائے گا۔

قوله فالحكم علي هذااى علي تقدير ان يكون الخ:

ماتن نے جو یہ بیان کیا ہے کہ اس تقدیر پر حکم شرعی کی تعریف ہو تو حکم کا مطلب ہوگا "اسناد امر الی امر آخر" ماتن کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ "خطاب الله الخ" حکم شرعی کی تعریف ہو تو حکم کا مطلب ہوگا" اسناد امر الی آخر" کہ ایک چیز کی نسبت دوسری چیز کی طرف پائی جائے، اس صورت میں "حکم" کا معنی "خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف" نہیں ہوگا ورنہ شرعیہ کا اطلاق مکرر ہوگا۔ کیونکہ خطاب اللہ جب حکم شرعی کی تعریف ہو تو شرعی کا معنی ہوگا ماورد به الخطاب، اس طرح شرعیہ کے اطلاق میں تکرار ہوگا۔

"وقوله يرد عليه، اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض"

ماتن کے قول يرد عليه سے حکم کی تعریف پر اعتراضات کی طرف اشارہ ہے، ہم ان میں سے بعض بمع جوابات کے ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض اول:

حکم کی تعریف میں تم نے خطاب کا جو ذکر کیا ہے وہ درست نہیں، کیونکہ اس سے مراد وہ ہے جو فقہاء کی اصطلاح میں حکم ہے، یعنی وجوب وحرمت، خطاب تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کا معنی وجوب وحرمت نہیں بلکہ ایجاب وتحریم ہے، تو حکم کی تعریف کیسے صحیح ہے۔ جبکہ تمہاری طرف میں طرد نہیں پایا گیا، یعنی مانع عن دخول غیر نہیں۔

جواب اول:

حکم سے مراد "مابہ حکم" ہے یعنی جس چیز کا حکم دیا جائے، اسی طرح خطاب کا معنی ہے "ما خوطب بہ" جس چیز کا خطاب کیا جائے، اس پر قرینہ عقلی پایا گیا ہے کہ وجوب نفس کلام اللہ نہیں۔

جواب دوم:

معترض کے اعتراض کا دارومدار اس پر ہے کہ حکم کا معنی "وجوب وحرمت" ہے، حالانکہ اس میں مسامحت پائی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حکم کا مطلب ہی "ایجاب وتحریم" ہے۔

جواب سوم یا محاکمہ:

علامہ عضدالدین رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ خطاب کی نسبت جب حاکم کی طرف کی جائے تو مراد ایجاب ہوگا، اور جب نسبت "مافیہ الحکم" کی طرف ہو تو مراد وجوب ہوگا، لھذا یہ دونوں متحد بالذات ہوں گے اور مختلف بالاعتبار ہوگا۔

اعتراض دوم:

تمہاری تعریف میں عکس نہیں پایا گیا یعنی تمہاری تعریف جامع للافراد نہیں، کیونکہ تم نے تعریف میں ذکر کیا ہے "بافعال المکلفین" یہ تعریف بچے کے افعال کو شامل نہیں جیسے کہ بچے کی بیع کا جواز، اور اس کا اسلام صحیح ہونا، نماز صحیح ہونا یعنی ان افعال یا اور نیکی کا کام اس کیلئے مستحب ہونا ثابت ہے، لیکن تعریف سے وہ خارج ہو رہے ہیں کیونکہ صبی (بچہ) مکلف نہیں۔ اس لئے "افعال العباد" کہنا چاہئے تھا۔

جواب:

بعض حضرات نے جواب دیا کہ بچے کے افعال کو حکم اس کے ولی کے اعتبار سے کہا جائے گا، ولی مکلف ہے، لھذا التعریف صحیح ہے۔

اس جواب کارد:

یہ جواب صحیح نہیں، کیونکہ اس جواب کا تعلق بیع وغیرہ سے تو ہو سکتا ہے کہ ولی کی اجازت سے بچے کی بیع صحیح ہے، لیکن اسلام لانے میں اور نماز ادا کرنے میں تو ولی کی اجازت کوئی ضروری نہیں۔ پھر دوسری بات یہ ہے کہ ولی کے ساتھ متعلق ہونے والا فعل علیحدہ حکم ہے، بچے سے متعلق ہونے والا فعل کا علیحدہ حکم ہے، ان دونوں کو ایک کرنا درست نہیں۔ پھر اور وجہ یہ ہے کہ ولی کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بچے کو نیکیوں کی طرف راغب کرے اور برانگیختہ کرے۔ یہ مطلب تو نہیں کہ بچے کے افعال ولی ادا کر رہا ہے ،تارک صلوۃ یا مصلی کا اطلاق بچے پر ہی ہو رہا ہے، اسی کی طرف جواز بیع اور عدم صحت بیع منسوب ہے نہ کہ ولی کی طرف۔

صحیح جواب:

صحیح جواب یہ ہے کہ فعل اگر چہ بچے کا ہے لیکن حکم اسی وقت کہلایا گیا جب ولی کی طرف منسوب ہوگا، کہ بچے کی بیع صحیح ہے کیونکہ ولی نے اجازت دے دی ہے، اور اسلام بچے کا صحیح ہے اسے ولی اجازت دے یا نہ دے۔ ولی کا کا اجازت دینا یا نہ دینا" یہ عموم بھی ولی کی طرف منسوب ہے۔

اعتراض سوم:

وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہے اسے حکم ہی کہا جاتا ہے لیکن یہ تعریف اسے

شامل نہیں کیونکہ وہ خطاب اللہ نہیں، جبکہ حکم کی تعریف میں "خطاب اللہ" کہا گیا ہے

جواب:

قیاس مثبت حکم نہیں بلکہ مظہر حکم ہے اس حکم کی وجہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوتی ہے، یا اجماع امت سے، اجماع امت بھی وہاں ہی ہوتا ہے جو حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے مطابق ہو، مخالف نہ ہو، اور رسول اللہ ﷺ کے افعال واقوال بھی اللہ تعالی کے حکم کے مطابق ہی ہوتے ہیں، اسلئے دلائل اربع سے ثابت ہونے والے احکام میں خطاب اللہ پایا جاتا ہے، اگر چہ یہ تو کہہ لیا جاتا ہے کہ یہ حکم قیاس سے ثابت ہے لیکن حقیقت میں مسئلہ وہی ہے جو پیش کیا جاچکا ہے کہ قیاس مظہر للحکم ہے مثبت للحکم نہیں۔

اعتراض چہارم، پنجم:

اگر چہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے دونوں اعتراضات علیحدہ علیحدہ ذکر کیے ہیں، لیکن راقم کے نزدیک ایک اعتراض ہی ہے وہ یہ کہ تعریف میں افعال ذکر کیا گیا ہے، فعل کا تعلق افعال جوارح سے ہے نہ کہ قلب سے، لھذا ایمان خارج ہو جائے گا، کیونکہ وہ تصدیق قلبی کا نام ہے، اسی طرح قیاس میں اعتبار کرنا بھی فعل قلب ہے۔ اور نیز افعال کے بعد عملیہ کی قید کا بھی تکرار ہے۔

جواب:

افعال سے مراد عام ہے جو قلب اور جوارح دونوں کے افعال کو شامل ہے، اسلئے پہلا اعتراض اٹھ جائے گا کہ افعال کا لفظ ایمان اور اعتبار قائسین کو شامل نہیں۔ جب عموم ہے تو دونوں کو خود بخود شامل ہے خواہ وہ افعال جوارح ہوں یا افعال قلب ہوں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عملیہ کا ذکر تکرار نہیں، بلکہ تخصیص بعداز تعمیم ہے۔افعال میں عموم ہے اور "عملیہ" میں خصوص ہے اس سے مراد فقط افعال جوارح ہیں۔

"والشرعية مالايدرك لولاخطاب الشارع" شرعیہ کا مطلب یہ ہے کہ شارع کا خطاب نہ پایا جاتا تو یہ احکام بھی نہ پائے جاتے۔آگے عام ہے کہ خطاب بعینہ اسی حکم کے متعلق وارد ہو یا وہ صورۃ اس حکم کا محتاج ہو جس طرح مسائل قیاسیہ ہیں، یہ بھی مسائل شرعیہ ہیں۔

"اذلولاخطاب الشارع فی المقیس علیه لایدرک الحکم فی المقیس"

کیونکہ اگر شارع کا خطاب مقیس علیہ میں نہ پایا جاتا تو مقیس میں بھی نہ پایا جاتا۔

فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عندنفات كونهماعقليين:

ہر فعل کا حسن یا قباحت فقہ کی تعریف میں داخل ہوگا جبکہ ان کے عقلی ہونے کی نفی ہو۔مصنف رحمہ اللہ نے توضیح میں اسے یوں ذکر کیا کہ ہمارے نزدیک اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کا حسن اور بعض کی قباحت کا ادراک عقل سے ہوتا ہے، اور بعض کا ادراک عقل سے نہیں ہوتا بلکہ خطاب شارع پر موقوف ہوتا ہے۔

"فالاول لایکون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثانی هو الفقه"

پہلی قسم فقہ نہیں بلکہ علم اخلاق ہے، اور دوسری قسم فقہ ہے۔اس مذہب کے مطابق علم فقہ کی تعریف جامع ومانع ہو جائے گی۔

"واما عند الاشعری واتباعه فحسن كل فعل قبحه شرعی فیكونان من الفقه"

علامہ اشعری رحمہ اللہ اوران کے متبعین کے نزدیک ہر فعل کا حسن یا قباحت شرعی ہیں، لھذا یہ فقہ میں داخل ہیں۔ تواضع اور جود کا حسن اوران کی ضدوں کی قباحت اصطلاح فقہ کی تعریف میں کسی ایک کے نزدیک بھی داخل نہیں، اور جس چیز کا حسن اور قباحت عقلی نہیں وہی اصطلاحی فقہ میں داخل ہے۔ اشاعرہ کے مذہب کے مطابق تعریف مذکور فقہ کی صحیح نہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح میں بیان فرماتے ہیں:

فقہ کی تعریف اشاعرہ کی رائے کے مطابق شامل ہے اس علم کو جو جود اور تواضع کے حسن یعنی وجوب اور استحباب کا ہے، اسی طرح بخل اور تکبر کی حرمت وکراہت کے علم کو بھی شامل ہے۔ اس لئے یہ ایسے احکام ہیں جن کا خطاب شرع کے بغیر ادراک اشاعرہ کی رائے کے مطابق نہیں پایا جاتا۔ باوجود اس کے کہ ان کا علم "علم الاخلاق" کہلاتا ہے نہ کہ علم الفقہ" لیکن تعریف فقہ اسے شامل ہے۔

واقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانيه جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق"

اشعری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ اگر احکام عملیہ معنی مذکور میں نہ لئے جائیں تو ممنوع ہوگا، امور مذکورہ اخلاق اور ملکات نفسانیہ ہیں، مصنف نے ان کے حسن وقباحت کا علم اخلاق سے بنایا ہے، اور مصنف نے پہلے ذکر

کیا ہے کہ "معرفة النفس مالها وما عليها" پر عملا کی قید بڑھائی جاتی ہے تاکہ علم اخلاق نکل جائے، کیونکہ "معرفة النفس مالها و ما عليها" وجدانیات سے ہے یعنی اخلاق باطنہ سے ہے، اور ملکات نفسانیہ علم اخلاق ہے، اور عملیات کا علم فقہ ہے۔ مصنف رحمہ اللہ یا وہاں بھول گئے، یا یہاں عملیہ کی قید لگانے میں ذھول ہو گیا۔

فائدہ:

مصنف رحمہ اللہ نے باب ثانی میں حسن وقباحت کے تین معانی بیان کئے ہیں۔

(۱) جو چیز طبیعت کے مناسب ہو وہ حسین ہے، اور جو چیز طبیعت کے منافی ہو وہ قبیح ہے

(۲) جس میں صفت کمال پایا جائے وہ حسین ہے، اور جس میں صفت نقصان پایا جائے وہ قبیح ہے۔

(۳) جس کام پر ثواب دیا جائے وہ حسین ہے، اور جس پر عذاب دیا جائے وہ قبیح ہے۔ پہلے دونوں معانی کے لحاظ سے حسن وقباحت شرعی نہیں۔ تیسرے معنی کے لحاظ سے اشاعرہ اور ماتریدیہ وغیرہ کا اختلاف پایا گیا ہے (جیسے ذکر کر دیا گیا ہے)
(حاشیہ میر سید شریف)

محصول میں فقہ کی اصطلاحی تعریف میں "لايعلم كونها من الدين ضرورة" کی قید بڑھائی گئی ہے، تاکہ نماز اور روزہ نکل جائیں کہ وہ فقہ میں داخل نہیں۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ میں تلویح میں وضاحت فرماتے ہیں کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہے، کیونکہ ان کے نزدیک فقہ کا علم نظر واستدلال سے حاصل ہوتا ہے، چونکہ صلوۃ وصوم کا علم بدیہی ہے اسے ہر شخص جانتا ہے خواہ وہ دیندار ہو یا غیر دیندار، لھذا اسے فقہ نہیں کہا جاتا، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ "بالاكتساب

اوالاستدلال“ کی قید بڑھاتے ہیں۔

امام نے بھی قید کا اضافہ کر کے، یوں بیان کیا ”الاحکام بالتی لایعلم کونها من الدین بالضرورة “ احکام وہ مراد ہیں جن کا علم دین سے بدیہی طور پر حصول نہ ہو، اسی قید سے وجوب صوم کا علم خارج ہو جائے گا کیونکہ اسے فقہ نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اسے فقیہ کہیں گے جسے صرف وجوب صوم کا علم حاصل ہو ”الفقیه من له الفقه“ فقیہ اسے کہا جاتا ہے جسے فقہ کا علم حاصل ہو، ایک دو مسئلے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جاتا، اسلئے ایسی قید کی ضرورت ہے جس سے بدیہات کا علم نکل جائے اور ایک دو مسائل کا علم بھی نکل جائے کیونکہ وہ فقہ نہیں۔

<u>ولیس المراد بالاحکام بعضهاوان قل:</u>

احکام سے مراد بعض احکام نہیں کہ وہ قلیل ہو تو ان کو فقہ کہا جائے کل احکام سے مراد کیا ہے، یعنی جب بعض احکام مراد نہیں تو کل احکام مراد ہوں گے، لیکن کل احکام مراد لینے ممکن نہیں اسلئے کہ حوادثات متناہی نہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح میں یوں بیان کرتے ہیں ”قوله ثم اعلم انه لایراد باالاحکام“ یہ اعتراض ہے تعریف فقہ پر، اس لئے کہ احکام سے مراد تم کیا لیتے ہو کل مجموعی، یا کل افرادی، یا بعض مراد لیتے ہو بعض مراد ہوں تو کیا وہ بعض مراد لیتے ہو جن کی نسبت کل کی طرف معین ہوتی ہے، نصف، یا ربع، یا ثلث، یا دو ثلث وغیرہ، عقلی احتمال یہ چار ہیں لیکن سب باطل ہیں۔

<u>پہلا احتمال:</u>

پہلا احتمال کہ کل مجموعی مراد ہوں تو یہ باطل ہے اس لئے کہ حوادث اگر چہ

فی نفسہا متناہی ہیں کیونکہ دار تکلیف نے ختم ہو جانا ہے لیکن کثیر ہونے کی وجہ سے اور جب تک دنیا قائم ہے حوادث کے ختم نہ ہونے کی وجہ سے حصر کرنے والوں کی حصر کے تحت اور مجتہدین کے ضبط کے تحت نہیں آتے، اسلئے گویا کہ غیر متناہی ہیں لھذا تمام احکام کا علم جزئی جزئی کا نہیں حاصل ہو سکتا کیونکہ انسان ان کا احاطہ نہیں کر سکتا، اور نہ ہی کلی کا تفصیلی علم حاصل ہو سکتا ہے، اسلئے کہ کوئی ضابطہ نہیں جسکے تحت سب کو جمع کیا جائے، حوادث میں اختلاف ہوتا رہتا ہے، لھذا وہ ضبط میں نہیں آتے، اس معنی کے لحاظ سے تو کوئی فقیہ نہیں ہوگا۔

دوسرا احتمال:

اور دوسرا احتمال کل افرادی والا بھی باطل ہے کیونکہ بعض حضرات فقیہ ہیں بالاتفاق لیکن وہ بعض احکام کو نہیں پہچانتے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے چالیس مسائل کے متعلق سوال کیا گیا "فقال فی ست وثلاثین لاادری" تو آپ نے چھتیس کے متعلق فرمایا میں نہیں جانتا۔

تیسرا احتمال:

اور تیسرا احتمال بھی باطل ہے کہ بعض احکام اس طرح مراد ہوں کہ کہا جائے نصف یا ثلث وغیرہ کو جاننے والا فقیہ ہے اسلئے کہ جب کل مراد نہیں ہوں گے تو نصف وغیرہ کا کیسا علم حاصل ہوگا، اسی سے پتہ چل گیا کہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اکثر احکام کو جاننے والا فقیہ ہے، کیونکہ جب کل کا علم حاصل نہیں ہوگا تو اکثر کا پتہ کیسے چلے گا۔

چوتھا احتمال:

اور چوتھا احتمال بھی باطل ہے، کیونکہ چوتھا احتمال یہ تھا کہ مطلقا بعض مراد

لئے جائیں، لیکن یہ اس لئے باطل ہے کہ اس طرح تو ایک یا دو مسئلے جاننے والے کو بھی فقیہ کہتے ہیں، حالانکہ اصطلاح میں اسے فقیہ نہیں کہا جاتا۔

"وایضا لا یلیق فی الحدود ان یذکر العلم ویراد به "تهیؤ مخصوص" اذ لا دلالة للفظ علیه اصلا"

اگر یہ کہا جائے کہ یہاں مراد تہیؤ مخصوص لے لیا جائے گا تو اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہو گا کہ تعریف میں تو لفظ "علم" ذکر کیا ہے، یہ لفظ تو تہیؤ مخصوص پر دلالت نہیں کرتا۔

تہیؤ مخصوص کیا ہے؟

"وهو کون الشخص بحیث یعلم بالاجتهاد حکم کل واحد من الحوادث"

وہ کسی شخص کا اس لحاظ پر ہونا کہ وہ واقع ہونے والے حوادثات میں ہر مسئلہ کا حل اجتہاد سے نکال سکے۔ (حاشیہ میر سید شریف)

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کا بیان:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح میں بیان فرماتے ہیں کہ یہ جواب اصل میں ابن حاجب رحمہ اللہ نے دیا تھا کہ مجموعہ احکام کے علم سے مراد ہم تہیؤ مخصوص لے لیتے ہیں۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ نے اس کا رد کیا کہ تہیؤ بعید تو اس لئے مراد نہیں لے سکتے کہ وہ تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے، اور تہیؤ قریب اس لئے مراد نہیں لے سکتے کہ اس کی حد معلوم نہیں کہ اجتہاد کی کسی مقدار استعداد حاصل ہو تو اسے تہیؤ قریب کہا جاتا ہے۔

"واذا عرفت هذا فلا بد ان یکون الفقه علما بجملة متناهیة مضبوطة"

ان مذکورہ ابحاث کی پہچان کے بعد پتہ چل گیا کہ فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعے تمام متناہی احکام ضبط میں آسکیں" لیکن میر سید شریف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ اس میں بھی نوع قصور پائی گئی ہے۔اسلئے مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔

"ان الفقه علم يحصله متاهية ليست قليلامن الاحكام بالفعل لابالتهيؤ الاستعداد"

بیشک فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعے متناہی احکام حاصل ہوں وہ احکام بالفعل قلیل نہ ہوں، اور نہ ہی ان میں تہیؤ مخصوص پائی جائے اور نہ استعداد خاص پائی جائے، یعنی اکثر احکام کے علم کا ملکہ استنباط پایا جائے تو اسے فقہ کہا جاتا ہے۔

فائدہ: علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے توضیح وتلویح میں بیان کیا ہے کہ بعض احکام وہ ہیں جن کو کل پر محمول کرنا صحیح ہے، ہر ہر فرد پر محمول کرنا صحیح نہیں جیسے کہا جائے "كل القوم يرفع هذاالحجر" قوم کے تمام افراد مل کر یہ پتھر اٹھا سکتے ہیں، ایک ایک فرد نہیں اٹھا سکتا۔ (یہ کل مجموعی ہے)۔

بعض احکام وہ ہیں جن کو ہر ہر فرد پر محمول کرنا صحیح ہے لیکن تمام پر مجموعی طور پر محمول کرنا صحیح نہیں، جیسے کہا جائے "كل واحدمن الناس يكفيه هذاالطعام لاكل الناس" یہ طعام تمام لوگوں کو کافی ہے یعنی ایک ایک فرد کو یہ کافی ہے لیکن تمام کو مجموعی طور پر کافی نہیں۔ (یہ کل افرادی ہے)

"ومنهامالايختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحدمنهم"

بعض اوقات کل مجموعی یا کل افرادی کا فرق نہیں کیا جاسکتا بلکہ دونوں کا اطلاق صحیح ہے، کیونکہ "ضربت كل القوم" اور "ضربت كل واحد من القوم" کا ایک ہی مطلب ہے۔

اس تمہید کے بعد مطلب یہ واضح ہو گیا:

"معرفة الاحکام من هذا القبیل" فقہ کی تعریف میں جو معرفت احکام کا ذکر ہے اس سے مراد یہی ہے جس میں جمیع احکام پر اور کل پر اطلاق صحیح ہو "اذ معرفة جمیع الاحکام معرفة کل حکم وبالعکس" یعنی جب جمیع احکام کی معرفت پائی جائے گی، مصنف رحمہ اللہ نے لازم کیا ہے کہ جمیع احکام کی معرفت عام ہے ہر ایک کی معرفت سے اور بعض کی معرفت سے، عدم تناہی حوادث اس کے منافی نہیں۔

"فلهذا قال بل هو العلم بکل الاحکام الشرعیة العملیة التی قد ظهر نزول الوحی بها والتی انعقد الاجماع علیها من ادلتها مع ملکة الاستنباط الصحیح منها"

فقہ کی تعریف یوں کی جائے تو اعتراضات اٹھ جائیں گے، فقہ علم ہے کل احکام شرعیہ عملیہ کا جن میں نزول وحی ظاہر ہو اور اجماع ان پر منعقد ہو، ایسے دلائل سے حاصل ہوں جن میں استنباط صحیح کا ملکہ حاصل ہو۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے یہ تعریف اختراع کی ہے تا کہ تمام معلومات کو شامل ہو جائے "کل احکام کا ذکر کیا" تا کہ بعض احکام خارج ہو جائیں، لیکن دلالة النص سے یہ سمجھ آرہا ہے کہ جب نزول وحی ایک یا دو حکموں میں ظاہر ہو اور ان کو جاننے والے کو ملکہ استنباط بھی حاصل ہو تو اسے فقیہ نہیں کہتے۔

"واذا علم ثلاثة احکام یسمی فقیها:

اور جب تین احکام کا علم حاصل ہو تو پھر اسے فقیہ کہا جائے گا۔

"وقید نزول الوحی بالظهور احتراز عما نزل به الوحی ولم

یبلغ بعد فلیس من شرط الفقیہ معرفتہ"

نزول وحی کو ظہور سے مقید کیا ہے کیونکہ جن مسائل میں وحی تو نازل ہو چکی تھی لیکن وہ بعض صحابہ کرام پر ظاہر نہیں ہوئی تھی تو فقیہ کیلئے معرفت شرط نہیں تھی۔ "قولہ مع ملکة الاستنباط" اس سے یہ واضح کیا گیا کہ قیاسی فروعی مسائل میں ملکہ استنباط ضروری ہے، صرف سن کر کچھ مسائل کو جاننے کا نام فقہ نہیں۔

صحابہ کرام بعض احکام کے نازل ہونے کے بعد فقیہ تھے، حالانکہ مسائل ان تک ایک بار ہی نہیں پہنچے بلکہ بعد میں پہنچے ہیں، ان کے پہنچنے سے پہلے بھی فقیہ تھے، صحابہ کرام کو عربیت کی وجہ سے ملکہ استنباط تو حاصل تھا، البتہ ماتن کا قول تنقیح میں "والتی انعقد الاجماع علیھا" کے متعلق ماتن نے خود ہی توضیح میں وضاحت کی کہ اجماع کی قید بعد والے لوگوں کیلئے ہے، نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں اجماع منعقد نہیں تھا اور نہ ہی اس کی ضرورت تھی۔

"لا المسائل القیاسیة الدور بل یشترط ملکہ الاستنباط الصحیح"

یعنی فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں اس لئے کہ مسائل قیاسیہ تو فقاہت واجتہاد کا نتیجہ ہیں، کیونکہ فروع تو اجتہاد کے ذریعے مستنبط ہوتے ہیں۔

"فیتوقف العلم بھا علی کون الشخص فقیھا فلو توقفت الفقاھة علیھا لزم الدور"

مسائل قیاسیہ کا علم ایک شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے، اگر فقاہت بھی اس پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔

اعتراض: دور تو پہلے مجتہدین کے حق میں لازم آتا ہے، بعد والوں کیلئے دور

لازم نہیں آتا کیونکہ وہ تو مجتہد اول کے استنباط کئے ہوئے مسائل کا علم رکھتے ہیں۔

جواب: یہ کہنا درست نہیں کیونکہ حقیقی معنی میں فقیہ وہ ہے جو خود مسائل کا استنباط کرے "**لأنه لا یجوز للمجتهد التقلید**" وہ کسی اور مجتہد کی تقلید نہ کرے، ہاں البتہ فقیہ کو دوسرے مجتہدین کے مسائل مستنبطہ کا علم ہوتا کہ اجماع کی مخالفت لازم نہ آئے۔

"وماقيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه:

یہ اعتراض ہے فقہ کی تعریف پر کہ فقہ کو تم نے علم کہا ہے، حالانکہ فقہ ظنی ہے اس پر علم کا اطلاق کس طرح صحیح ہے۔

پہلا جواب: فقہی مسائل تمام مل کر قطعی بن جاتے ہیں کیونکہ وہ وحی کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔

دوسرا جواب: اگر تسلیم کر لیا جائے کہ فقہی مسائل ظنی ہیں تو پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ علم کا اطلاق جس طرح قطعیات پر ہوتا ہے اسی طرح ظنیات پر بھی جائز ہے، جس طرح طب، ہیئت وغیرہ ظنی ہیں لیکن ان کو علم طب، علم ہیئت کہا جاتا ہے۔

تیسرا جواب: جب مجتہد احکام میں اجتہاد کرے گا اسے غلبہ ظن حاصل ہوگا تو اس کے ذریعے حکم ثابت ہو جائے گا۔ جب مجتہد کے غلبۂ ظن سے حکم ثابت ہوگا تو وہ قطعی ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ یہ جواب ان حضرات کے نزدیک صحیح ہے جو یہ کہتے ہیں "**کل مجتهد مصیب**" ہر مجتہد درست راہ پر ہوتا ہے لیکن وہ حضرات جو یہ کہتے "**ان المجتهد قد یخطیٔ وقد یصیب**" مجتہد سے کبھی خطاء

ہوتی ہے اور کبھی درست راہ حاصل کرتا ہے، ان حضرات کے نزدیک یہ جواب درست نہیں۔

واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس:

فقہ کی چار دلیلیں ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

اصول اربعہ میں وجہ حصر:

ان میں وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی یا وحی ہوگی یا غیر وحی ہوگی۔ اگر وحی ہو تو متلو ہوگی یا غیر متلو، اگر متلو ہو تو کتاب اللہ، اگر غیر متلو ہو تو سنت رسول اللہ ﷺ اور اگر دلیل غیر وحی ہو تو وہ ایک زمانے کے کل اہل علم کا قول ہوگا یا نہیں۔ اگر کل اہل علم کا قول ہوا تو اجماع ورنہ قیاس۔

وجہ حصر کا دوسرا طریقہ:

دلیل کو دیکھیں رسول اللہ ﷺ سے پہنچی یا نہیں، اگر رسول اللہ ﷺ سے پہنچی تو پھر دیکھیں کہ اس کی نظم (الفاظ مبارکہ) معجز ہیں یا نہیں، اگر معجز ہوں تو کتاب ورنہ سنت اگر دلیل رسول اللہ ﷺ سے نہیں پہنچی تو پھر دیکھیں جن سے دلیل صادر ہے ان کی عصمت شرط ہے یا نہیں۔ اگر عصمت شرط ہو تو اجماع ورنہ قیاس۔

تنبیہ:

پہلی شریعتیں اور تعامل ناس اور قول صحابہ اور استصحاب حال کوئی علیحدہ دلیلیں نہیں بلکہ ان چار دلیلوں میں ہی داخل ہیں۔ اسلئے کہ پہلی شریعتوں کے احکام اگر کتاب وسنت میں بغیر کسی رد اور بغیر کسی وعید کے آجائیں تو ان پر عمل لازم ہوگا اسلئے کہ وہ حکم ہماری شریعت کا ہے نہ کہ پہلی کسی شریعت کا۔ تعامل ناس اجماع سے ملحق ہوگا

جبکہ وہ کسی شرعی حکم کے خلاف نہ ہو ورنہ مردود ہوگا۔قول صحابی سنت کے ساتھ ملحق ہوگا کیونکہ اس میں احتمال یہی ہوگا کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے متعلق سنا ہوگا۔ اور استصحاب حال قیاس ملحق ہوگا۔

قیاس اور باقی ادلہ میں فرق:

تین دلیلیں یعنی کتاب وسنت واجماع مطلقا اصول ہیں کیونکہ ہر ایک مثبت للحکم ہے، لیکن قیاس اصل ہے من وجہ اسلئے کہ حکم اس پر مرتب ہے، لیکن بنسبت دوسری دلیلوں کے وہ فرع ہے، البتہ چار کی چار دلیلیں اصول فقہ ہیں کیونکہ ان تمام پر صادق ہے "مایبتنی علیہ الفقہ" قیاس کی علت باقی ادلہ سے مستنبط ہوتی ہے اسلئے قیاس کے ذریعے جو چیز ثابت ہوگی وہ باقی دلیلوں کے ذریعے ہی ثابت ہوگی۔ اور قیاس کو باقی ادلہ کی فرع کہنے کی یہ وجہ بھی ہے کہ باقی ادلہ مثبت للحکم ہیں اور قیاس مظہر للحکم ہے۔

وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہے اس کی مثال:

حرمت لواطت کو حالت حیض میں وطی پر قیاس کیا گیا ہے ارشاد باری تعالی ہے ﴿قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ﴾ علت "اَذٰی" ہے۔

مستنبط من السنة کی مثال:

چونہ کی بیع چونہ سے زیادتی ربو ہے، اس کو قیاس کیا گیا ہے اس پر کہ گندم کی بیع گندم سے زیادتی ناجائز ہے۔ جو سنت سے ثابت ہے۔

"قال رسول اللہ ﷺ الحنطة بالحنطة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربو"

مستنبط من الاجماع کی مثال:

حرینہ کی ماں سے نکاح کی حرمت کو قیاس کیا گیا ہے لونڈی کی ماں سے نکاح کی حرمت پر جو اجماع امت سے ثابت ہے، اس میں نص وارد نہیں، البتہ ازواج کی امہات سے نکاح کرنے کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور اس میں زوجہ سے وطی کرنے یا نہ کرنے کی کوئی شرط نہیں لگائی ہے۔

حد لقبی:

ابھی تک اصول فقہ کی تعریف اضافی بیان کی ہے، یعنی اصول کی علیحدہ تعریف کی گئی اور فقہ کی علیحدہ بیان کی گئی۔ اب حد لقبی بیان کی جارہی ہے۔

"علم اصول الفقه العلم بالقواعد التی یتوصل بها الیه علی وجه التحقیق"

اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قوانین وقواعد کے ذریعے انسان اس تک علی وجہ التحقیق پہنچ سکے۔ تلویح میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب پہلے بیان کردیا گیا۔ "اصول الفقه لقب للعلم المخصوص" تو اس کے بعد "علم اصول الفقه" میں لفظ "علم" بڑھانے کی ضرورت نہیں تھی البتہ زیادتی وضاحت کیلئے ذکر کردیا گیا جیسا کہ "شجرة الاراک" میں لفظ شجرۃ اضافت کیلئے ذکر کردیا گیا حالانکہ "اراک" سے ہی پتہ چل رہا تھا کہ یہ پیلو کے درخت پر بولا جاتا ہے۔

"القاعدة حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاته"

قاعدہ حکم کلی ہے جو جمیع جزئیات پر منطبق ہوتا ہے، یعنی اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قضایا یا کلیہ کے ذریعے فقہ تک توصل قریب حاصل ہو جائے یعنی قریبی راستہ سے اس تک پہنچا جاسکے "توصل قریب" متن کی عبارت میں "بها" کی باء سے سمجھ

آرہا ہے جو سبب قریب پر دلالت کررہی ہے، اس قید سے مبادی یعنی عربیۃ اور کلام سے احتراز ہوگیا کیونکہ وہ اسباب بعیدہ ہیں۔

"وانما قلنا علی وجه التحقیق احترازعن علم الخلاف والجدال"

ہم نے "علی وجه التحقیق" کہا ہے تا کہ علم خلاف وجدل سے احتراز ہوسکے، یہ بھی اگرچہ قواعد پر مشتمل ہے جو مسائل فقہ تک پہنچاتے ہیں لیکن "علی وجه التحقیق" نہیں بلکہ اس میں غرض خصم پر الزام ہوتا ہے، اوران قواعد پر اختلافی نکات کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

"ونعنی بالقضایاالکلیة المذکورة مایکون احدی مقدمتی الدلیل علی مسائل الفقه"

قضایا کلیہ سے مراد یہ ہے کہ دلیل کے مقدمات میں سے ایک مقدمہ مسائل فقہ پر مشتمل ہو، یعنی جب دلیل مسائل فقہ کے حکم پر شکل اول سے پکڑی جائے تو شکل اول کا کبری ان قضایا کلیہ سے ہو، جیسے کہ ہمارا قول۔

"هذاالحکم ثابت لأنه حکم یدل علی ثبوته القیاس و کل حکم یدل علی ثبوته القیاس فهوثابت"

اور اگر دلیل قیاس استثنائی اتصالی ہوتو ملازمہ کلیہ ان قضایا سے ہوگا، جیسے کہا جائے "هذاالحکم ثابت" اس دعوی پر دلیل یہ قائم کی جائے۔

"لانه کلمادل القیاس علی ثبوت هذاالحکم، یکون هذاالحکم ثابت لکن القیاس دل علی ثبوت هذاالحکم فیکون ثابتا"

یعنی استثناء عین مقدم کا کیا گیا ہے اور نتیجہ عین تالی ہے۔

تنبیہ:

کبھی وہ قضیہ کلیہ بعینھا اصول فقہ کے مسائل میں مذکور تو نہیں ہوگا، لیکن وہ قضیہ جو اصول فقہ کے مسائل سے ہے اس میں مندرج ہوگا۔ دلیل اس صورت میں بھی درست ہوگی۔ جیسے کہا جائے۔

"کلمادل القیاس علی الوجوب فی صورۃ النزاع یثبت الوجوب فیھا"

یہ مقدمہ اگر چہ اصول فقہ کے مسائل سے نہیں لیکن اصول فقہ کے مسائل سے ایک مقدمہ کے تحت مندرج ہے، وہ یہ ہے۔

"کلمادل القیاس علی ثبوت کل حکم ھذاشانہ یثبت ھذاالحکم"

چونکہ وجوب بھی اس حکم کی جزئیات سے لھذا گویا کہ یہ کہا گیا ہے۔

"کلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب و کلمادل القیاس علی الجواز یثبت الجواز"

یہ ملازمہ دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک مقدمہ اصول فقہ کے مسائل سے بطریق تضمن بن گیا۔

فائدہ عظیمہ:

مرکب تام جس میں صدق و کذب کا احتمال پایا جائے تو اس میں اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ حکم پر مشتمل ہے تو اسے حکم کہا جاتا ہے، اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ اس میں صدق وکذب کا احتمال پایا گیا ہے تو اسے خبر کہا جاتا ہے، اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ حکم کا فائدہ دے رہا ہے تو اسے اخبار کہا جائے گا۔ اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ جز دلیل ہے تو اسے مقدمہ کہا جائے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ دلیل کے ذریعے اسے

طلب کیا گیا ہے تو اسے مطلوب کہا جائے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ دلیل سے حاصل ہورہا ہے تو اسے نتیجہ کہا جائے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ علم میں واقع ہوتا ہے اوراس کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو اسے مسئلہ کہا جاتا ہے۔ سب صورتوں میں ذات ایک ہے، اعتبارات مختلف ہیں، مختلف اعتبارات کی وجہ سے نام بھی مختلف ہوگئے۔

چند ضروری اصطلاحات:

محکوم علیہ کو قضیہ حملیہ میں موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں مطلوب کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں اور محمول کو اکبر کہتے ہیں، اور دلیل کے جس مقدمہ میں اصغر ہو اسے صغری اور جس میں اکبر ہو اسے کبری کہتے ہیں۔ دونوں مقدمے امر متکرر پر مشتمل ہوتے ہیں وہ جزء جس کا تکرار پایا جائے اسے اوسط کہتے ہیں۔ اوسط اگر محمول ہو صغری میں اور موضوع ہو کبری میں تو وہ شکل اول ہے۔ اوراگر دونوں مقدمات میں محمول ہو تو شکل ثانی، اوراگر دونوں مقدمات میں موضوع ہو تو شکل ثالث اور اگر صغری میں موضوع اور کبری میں محمول ہو تو شکل رابع۔ جب کہا جائے "الحج واجب" یہ دعوی اور مطلوب ہے، اس پر دلیل یہ قائم کی گئی۔

"ان الحج مامور الشارع و کل مامور الشارع فھو واجب"

نتیجہ نکلا "الحج واجب" لھذا الحج اصغراور واجب اکبراور مامور الشارع اوسط ہے۔

ہر دلیل ادلۂ شرعیہ سے حکم ثابت ہوتا ہے لیکن شرائط پائی جائیں (شکل اول وغیرہ کی جو شرائط ہیں وہ پائی جائیں) اور دلیل منسوخ نہ ہو، اوراس کا کوئی معارض مساوی بھی اور راجح بھی نہ ہو، اور دلیل کا کوئی مقدمہ بھی مجتہد کی رائے کے مخالف نہ ہو

ورنہ وہ دلیل باطل ہوگی۔دلیل جب ان تمام مذکورہ اشیاء پر مشتمل ہوگی تو نتیجہ یقینی ہوگا ۔لھذا واضح ہوا کہ فقہ علم ہے احکام کا جو ادلہ سے ثابت ہوں، چونکہ مقلد کا قول دلیل نہیں ہوتا، اسلئے اسے فقہ بھی نہیں کہا جاتا، ہاں البتہ مجازی طور پر مقلد کو بھی فقیہ کہا لیا جاتا ہے، وہ اسطرح کہ احکام تک دلیل کے ذریعے مجتہد پہنچتا ہے، اسلئے مجتہد کا قول حقیقی طور پر دلیل ہے اور مقلد کا قول اس طرح دلیل ہوگا کہ وہ کہتا ہے۔

"هذاالحكم واقع عندى لأنه ادى اليه رأى ابى حنيفة رحمه الله و كل ماادى اليه رأيه فهو واقع عندى"

یہ حکم میرے نزدیک ثابت ہے، اسلئے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے اس حکم تک پہنچی ہوئی ہے، جس مسئلہ میں آپ کی رائے پائی جائے وہ ہی میرے نزدیک ثابت ہے۔دوسرا قضیہ "كل ماادى اليه رأبه فهو واقع عندى" اصول فقہ سے ہے۔

اعتراض: مقلد کبھی صاحبین کے قول پر عمل کرتا ہے تو اس کا یہ کہنا کیسے درست ہے کہ جس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی پایا جائے وہ میرے نزدیک ثابت ہے

جواب: صاحبین کا قول بھی حقیقت میں امام اعظم رحمہ اللہ کا قول ہی ہوتا ہے یا تو آپ نے اس سے رجوع کر لیا ہوتا یا آپ کے نزدیک وہ دلیل مرجوح ہوتی ہے۔جب مقلد کے قول کو بھی فقہ کہا جائے تو اصول فقہ کی تعریف یہ ہوگی۔

"هو العلم بالقواعد التى يتوصل بهاالى مسائل الفقه"

کہ اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے انسان مسائل فقہ تک پہنچ سکے (آگے عام ہے کہ اپنے اجتہاد سے یا مجتہد کے قول سے وہاں تک رسائی ہو)۔

یہی وجہ ہے:

کہ جن حضرات نے فقہ کے حقیقی معنی کی طرف توجہ کی انہوں نے اپنی کتب میں تقلید اور استفتاء کے مسائل کو ذکر نہیں کیا، اور جن حضرات نے عموم المجاز کا لحاظ کیا ہے ان حضرات نے اپنی کتب میں تقلید اور استفتاء کے مسائل کو ذکر کیا ہے۔

دونوں تعریفوں میں وجہ فرق کیا ہے؟

وہ یہ وجہ فرق پائی گئی ہے کہ پہلی تعریف میں ہے "یتوصل الی الفقه" اور دوسری تعریف میں ہے "یتوصل بها الی مسائل الفقه" چونکہ فقہ "هو العلم بالاحکام من الادلة" ہے لھذا پہلی تعریف کے مطابق مجتہد کا علم ادلۃ سے احکام تک پہنچائے گا، اور دوسری تعریف کے مطابق مجتہد کے دلائل سے مقلد کا علم مسائل فقہ تک پہنچائے گا۔ کیونکہ مقلد کا اپنا علم ادلہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوتا۔ یا یوں کہا جائے کہ مجتہد کی نظر دلیل پر ہوتی ہے اور مقلد چونکہ مجتہد کی رائے کو حق سمجھتا ہے اس لئے اس کی نظر مدلول پر ہوتی ہے، یعنی مسائل مستنبطہ من الادلۃ کی طرف مقلد کی توجہ ہوتی ہے۔

"هذا الذی ذکرنا انما هو بالنظر الی الدلیل واما بالنظر الی المدلول فان القضیة المذکورة انما یمکن اثباتها کلیة"

ابھی تک دلیل کے متعلق مسائل ذکر کئے گئے ہیں، لیکن مدلول یعنی حکم کے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ ممکن ہے اسے کلیۃ ثابت کیا جائے کہ یہ حکم کس نوع سے ہے اس کی علت کیا ہے، اس کی علت نص میں پائی جاتی ہے قیاس میں نہیں، قیاس سے تو صرف یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اس مسئلہ قیاسیہ کی علت کتاب یا سنت یا اجماع میں پائی جاتی ہے۔

"ثم المباحث المتعلقة بالمحکوم علیه وهو المکلف"

وہ بحثیں جن کا تعلق محکوم بہ سے ہوتا ہے ان کو یہاں ذکر کیا جارہا ہے، محکوم علیہ سے مراد مکلف ہے۔ وہ ابحاث جو مکلف سے متعلق ہیں وہ یہ کہ مکلف کی اہلیت کو پہچانا جائے اور عوارض سماویہ اور کسبیہ کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کو دیکھا جائے، کیونکہ محکوم علیہ کے اختلاف سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں، اسی طرح عوارض کے پائے جانے یا نہ پائے جانے سے احکام مختلف ہوتے ہیں، اب مسائل فقہ کو ثابت کرنے کیلئے دلیل اس طرح مرکب ہوتی ہے۔

"هذاالحكم ثابت لأنه حكم هذاشانه، ومتعلق بفعل هذاشانه، وهذاالفعل صادر من مكلف هذاشانه، ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذاالحكم، ويدل على ثبوت هذاالحكم قياس شأنه هذا"

یہ تمام صغریٰ ہے، کبریٰ یہ ہے کل حکم موصوف بالصفات المذکورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت" یعنی مختصر پر یوں کہا جائے۔

"هذاالحكم موصوف بالصفات المتعددة المذكورة وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت"

نتیجہ یہ نکلا:

فهذا الحكم يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت "

کبریٰ کے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے "فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه" یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل سے ہے، اس پر میر سید شریف رحمہ اللہ نے اپنے حاشیہ میں بیان کیا کہ ماتن کے قول "فهذه

القضیة الاخیرہ الخ" پتہ چلا کہ صغری مسائل اصول فقہ سے نہیں کیونکہ وہ علم بالقواعد، نہ کہ "علم بالمسائل بالقواعد" ہے۔

دلیل بطریق ملازمہ یوں ہوگی:

"کلما وجد قیاس موصوف بھذاالصفات دال علی حکم موصوف بھذاالصفات یثبت ذلک الحکم"

یہ قیاس شرطی اتصالی ہے، اس میں سے استثناء کیا عین مقدم کو نتیجہ نکلا عین تالی، یعنی جب کہا جائے لکنه وجدالقیاس الموصوف بھذاالصفات الخ(نتیجہ نکلا) فوجد ذلک الحکم۔

"فعلم ان جمیع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلک القضیة الکلیة"

تو اسی سے

پتہ چل گیا کہ تمام ابحاث جو پہلے ذکر کی گئی ہیں وہ اس قاعدہ کلیہ کے تحت داخل جو مسائل فقہ کی دلیل کا ایک مقدمہ بن رہا ہے، جو پہلے توصل قریب بیان کیا گیا ہے اس کا یہی مطلب ہے۔

قضیہ کلیہ عام ہے خواہ شکل اول وغیرہ میں مذکور ہو، یا دلیل ملازمہ میں مذکور ہو، خواہ یوں کہیں "کل حکم کذایدل علی ثبوته دلیل کذافھو ثابت" یا یوں کہا جائے "کلما وجددلیل کذا دال علی حکم کذا یثبت ذلک الحکم" اس بحث سے یہ مسئلہ ثابت ہوگیا کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث ہوگی، ادلہ مثبت ہوتی ہیں احکام کیلئے، اور احکام ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس علم میں ادلہ کے متعلق اشیاء کی ابحاث پائی جاتی ہیں، یا احکام کے متعلق

اشیاء کی ابحاث پائی جاتی ہیں۔

"فموضوع هذاالعلم الادلة الشرعية والاحكام"

اس علم کا موضع ادلہ شرعیہ اوراحکام ہیں، کیونکہ اس علم میں ان دو چیزوں کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے، ادلہ کے عوارض ذاتیہ "هي اثبات الحكم" وہ حکم کو ثابت کرنا ہے، اوراحکام کے عوارض ذاتیہ هي ثبوتها بتلك الادله کہ احکام کا ادلہ سے ثابت ہوتا ہے۔

عوارض جمع ہے عرض کی، عرض وہ ہے جو اس پر محمول ہواور خارج ہو، عرضی ذاتی اسے کہاجاتا ہے جس کا منشأ ذات ہو، اس کی پھر تین قسمیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ عرض لاحق ہو کسی چیز سے اس کی ذات کی وجہ سے جیسے ادراک لاحق ہوتا ہے انسان کو۔

(۲) ایک چیز کو عرضی لاحق ہو بواسطۂ تعجب کے۔

(۳) عرض لاحق ہو بواسطہ امر عام کے لیکن اس میں داخل ہو، یعنی جزء ہو جیسے انسان کو تحرک لاحق ہے بواسطہ حیوان کے، حیوان انسان سے عام ہے لیکن انسان میں داخل ہے، کیونکہ حیوان انسان میں داخل ہے اسلئے کہ انسان کہاجاتا ہے حیوان ناطق "کو، اعراض ذاتیہ علم کے موضوع پر محمول ہوں گی جیسے ہمارا قول "الكتاب يثبت الحكم قطعا" کتاب اللہ حکم کو قطعی طور پر ثابت کرے گی۔ یا محمول ہوں گی انواع موضوع پر جیسے کہاجائے "الأمر يفيد الوجوب"۔

قوله فيبحث فيه:

میں فاء علم کی حد سے متعلق ہے، مطلب یہ ہوگیا۔

"اذاکان حداصول الفقه هذایجب ان یبحث فیه عن الادلة والاحکام"
جب اصول فقہ کی حد (تعریف) یہ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں ادلہ اور احکام کی بحث پائی جائے۔

"ومایتعلق بها" کا عطف ادلہ پر، اور "بها" میں ضمیر "ادله" کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہوگیا کہ اور ادلہ کے متعلقات کی بحث پائی جائے، متعلقات سے مراد وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک وہ دلائل نہیں، بعض ائمہ کے نزدیک وہ ادلہ ہیں، جیسے استحسان، استصحاب حال، ادلۂ مقلد، مستفتی۔

اور یہ بھی مراد ہے کہ ادلہ اربعہ سے متعلق وہ بھی ہیں جن کو حکم کے ثابت کرنے میں دخل ہو جیسے اجتہاد وغیرہ کی بحث "واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام" ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) بعض عوارض ذاتیہ وہ ہیں جن سے بحث کی جاتی ہے کہ یہ مثبت للاحکام ہیں۔

(۲) بعض سے اس حیثیت سے بحث نہیں کی جاتی لیکن ان کو مثبت للاحکام کے ساتھ ملحق ہونے کا دخل حاصل ہوتا ہے جیسے عام، مشترک یا خبر واحد وغیرہ۔

(۳) بعض وہ ہیں جو اس طرح بھی نہیں لیکن عربیت کی ابحاث کا ضمنا دخل ہے عوارض ذاتیہ سے جیسے ثلاثی ہو یا رباعی، اسی طرح قدیم یا حادث وغیرہ کے متعلق بحث کرنا۔

"فالقسم الاول یقع محمولات فی القضایاالتی هی مسائل هذاالعلم"
پہلی قسم ان قضایا میں محمول بنتے ہیں جو اس علم کے مسائل ہیں۔

"والقسم الثانی یقع اوصافاوقیودا لموضوع تلک القضایا"

دوسری قسم جواس علم کے مسائل ہیں جو قضایا ہوتے ہیں، ان کے قضایا کے موضوعات کے وہ اوصاف اور قیود بنتے ہیں، جیسے کہا جائے کہ وہ خبر جسے ایک شخص روایت کرے وہ حکم میں غلبہ ظن ثابت کرتی ہے، اور کبھی ان قضایا کے موضوعات بنتے ہیں جیسے کہا جائے "العام یوجب الحکم قطعا" عام حکم قطعی طور پر واجب کرتا ہے۔اور کبھی قضایا میں محمولات بنتے ہیں جیسے کہا جائے "النکرة فی موضع النفی عامة" نکرہ مقام نفی میں عام ہوتا ہے

"وکذلک الاعراض الذاتیة للحکم ثلاثة اقسام ایضا"

اسی طرح حکم کے اعراض ذاتیہ بھی تین قسمیں ہیں۔

"الاول مایکون مبحوثاعنهاوهو کون الحکم ثابتابالادلة المذکورة"

پہلی قسم سے بحث کی جاتی ہے، وہ یہ کہ حکم ادلہ سے ثابت ہے۔

"والثانی مایکون له مدخل فی لحوق ماهومبحوث عنهاککونه متعلقابفعل البالغ اوبفعل الصبی ونحوه"

دوسری قسم یہ ہے کہ مبحوث عنہا سے متعلق ہوں جیسے بالغ یا نابالغ کے فعل سے متعلق ابحاث۔

"والثالث مایکون مالایکون کذلک"

تیسری قسم وہ ہے جو مبحوث عنہ بھی نہ ہو اور مبحوث عنہ سے متعلق بھی نہ ہو۔

پہلی قسم: محمول ہوتے ہیں ان قضایا کے جو اس علم کے مسائل ہوتے ہیں۔

دوسری قسم:

ان قضایا کے موضوعات کے اوصاف وقیود بنتے ہیں۔اور کبھی موضوع بنتے ہیں،

اور کبھی محمول بنتے ہیں۔جیسے کہا جائے۔" الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد" رور کہا جائے العقوبة لایثبت بالقیاس۔یا کہا جائے زکوة الصبی عبادة ۔

تیسری قسم:

دونوں قسموں کی (یعنی عوارض ذاتیہ للادلۃ اور عوارض ذاتیہ للاحکام) اس علم اور اس کے مسائل سے جدا ہے۔

"ویلحق به البحث عما یثبت بهذه الادلة وهو الحکم وعما یتعلق به "

"ویلحق به" میں ضمیر مجرور بحث کی طرف راجع ہے جو "یبحث" سے دلالۃ سمجھ آرہا ہے۔

وقوله عما یثبت:

سے مراد وہ احوال ہیں جو ثابت ہوتے ہیں۔ "وقوله عما یتعلق به" میں مجرور ضمیر حکم کی طرف لوٹ رہی ہے، حکم سے متعلق حاکم اور محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔"قوله ویلحق به یحتمل امرین". ماتن کے قول ویلحق بہ میں دو چیزوں کا احتمال پایا گیا ہے۔ایک یہ کہ اس سے مراد یہ ہو کہ حکم کی بحث کو ادلہ کی بحث کے بعد ذکر کیا جارہا ہے، یعنی اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس علم کا موضوع فقط ادلہ ہیں، اور احکام کی بحث کو اس کے ساتھ ملحق کیا جارہا ہے، مسئلہ یہ ہوگیا "اصول الفقه هی ادلة الفقه" اصول فقہ صرف ادلہ فقہ ہیں، پھر ادلہ فقہ چونکہ حکم سے ثابت ہوتا ہے، اس لحاظ پر حکم کی بحث بھی کرلی جاتی ہے اور حکم کے ساتھ ملحقات کی بحث بھی کرلی جاتی ہے جو حقیقت

میں اس علم سے خارج ہے۔ لواحق وتوابع قلیل ہیں جو اس علم کے مسائل کے تابع کر کے ذکر کر لئے جاتے ہیں۔

جس طرح منطق کا موضوع، تصورات اور تصدیقات ہیں اس لحاظ پر کہ وہ "موصل الی التصور و التصدیق" ہیں۔ (تصور اور تصدیق تک پہنچانے والی ہیں) موصل الی التصور کی بحث اس طرح ہوگی کہ یہ حد ہے یا رسم ہے یہ تصور تک پہنچانے والی چیزیں، کبھی بحث ہوگی کہ یہ جنس ہے یا فصل ہے یا خاصہ ہے۔ یہ بالواسطہ موصل الی التصور ہیں، کیونکہ ان سے حد یا رسم بنتی ہے جو تصور تک پہنچاتی ہیں۔

احوال تصدیق:

کے متعلق جب یوں بیان کریں کہ یہ حجت ہے تو یہ موصل الی التصدیق کی بحث ہوگئی کیونکہ حجت سے ہی مجہول تصدیق حاصل ہوتی ہے۔ اور جب قضیہ یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ کی بحث کریں تو وہ بالواسطہ موصل الی التصدیق کی بحث ہوگی، کیونکہ ان سے حجت بنتی ہے۔ جو موصل الی التصدیق ہے۔

وقوله هو الحكم:

اگر حکم سے مراد "خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين" لیا جائے، تو وہ خطاب تو قدیم ہے۔ اس صورت میں ادلہ اربعہ سے حکم کے ثبوت کا مطلب یہ ہوگا کہ ادلہ کے ذریعے حکم کے ثبوت کا ہمیں علم حاصل ہوگیا۔

اور حکم سے مراد اثر خطاب لیا جائے جیسے وجوب اور حرمت، تو ثبوت اس کا بعض ادلہ اربعہ سے صحیح ہوگا اور بعض سے صحیح نہیں ہوگا، جیسے قیاس مثلاً، اس لئے کہ قیاس وجوب کیلئے مثبت نہیں، بلکہ ہمارا وجوب کے متعلق غلبہ ظن ہے۔ وجہ اس کی واضح ہے کہ

"ان القياس مظهر لامثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن"

قیاس مظہر ہے مثبت نہیں، لھذا قیاس کے متعلق جب یہ کہا جائے کہ "اس قیاس سے یہ حکم ثابت ہورہا ہے" تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ حکم غلبہ ظن سے ثابت ہو رہا ہے، یعنی مثبت غلبہ ظن ہے، نہ کہ قیاس۔

اعتراض:

اس پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ایک لفظ کا حقیقی معنی اور مجازی معنی بیک وقت جائز نہیں، تو یہ کہنا کس طرح درست ہے کہ یہاں حکم ثابت ہے، یہاں علم کا ثبوت ہورہا ہے، اور یہاں غلبہ ظن حاصل ہورہا ہے۔

توضیح میں تو صرف اعتراض ہی کیا گیا ہے، لیکن راقم کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ مراد تو حقیقی معنی ہی ہے کہ "ادلہ کے ذریعے حکم ثابت ہورہا ہے" بعد میں اس میں عموم ثابت کیا گیا کہ حکم کا ثبوت عام ہے بلاواسطہ ہو یا بالواسطہ ہو، اب یہ ثبوت علم یا ثبوت غلبہ ظن کو بھی شامل ہوگیا۔

ضمنی ابحاث:

مصنف فرماتے ہیں جب میں نے موضوع اور مسائل کو ذکر کیا تو میرے ارادہ میں یہ آگیا کہ کچھ وہ مسائل بھی بیان کروں جو مفید تو ہیں، لیکن اس علم کے وہ مسائل نہیں ۔ان مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ بعض حضرات نے یہ ذکر کیا کہ ایک علم کے چند موضوع ہوسکتے ہیں جیسے علم طب کا موضوع انسان کا بدن بھی ہے اور دوائیں بھی کیونکہ طب میں ادویہ کے متعلق بحث بھی ہوتی ہے۔ لیکن ان حضرات کا یہ قول صحیح نہیں۔

تحقیق اس میں یہ ہے کہ مبحوث عنہ علم میں اگرایک چیز کی اضافت دوسری کی طرف ہو جیسے ''اصول الفقہ'' اس میں بحث کی جاتی ہے کہ ادلہ حکم ثابت کرتی ہیں۔اسی طرح منطق میں بحث ہوتی ہے ''ایصال تصور الی التصور'' سے،یا بحث ہوتی ہے ''ایصال تصدیق الی تصدیق'' سے۔اور کبھی بعض عوارض کا مبحوث عنہ میں دخل ہوتا ہے جو دو مضافوں میں سے ایک مضاف سے بعض ابحاث پیدا ہوتی ہیں،اور بعض دوسری ابحاث دوسرے مضاف سے پیدا ہوتے ہیں۔

''فموضوع هذاالعلم كلاالمضافين''

تو موضوع اس علم کا دونوں مضاف ہونگے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں،قوم نے تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ ایک علم کا موضوع بنتی ہیں شرط یہ ہے کہ ان میں مناسبت پائی جائے۔

وجہ مناسبت کی دو صورتیں ہیں۔

صورت اول:

ایک یہ کہ ان کا ''ذاتی'' میں اشتراک ہو، جیسے خط،سطح اور جسم تعلیمی ہندسہ کیلئے، بیشک یہ ایک جنس میں شریک ہیں،وہ ہے مقدار،یعنی کم متصل قارالذات۔

صورت ثانی:

اور یا ''عرض'' میں ان کا اشتراک ہوگا جس طرح انسان کا بدن اور اس کے اجزاء،اور غزائیں اور دوائیں،اور ارکان اور مزاج وغیرہ یہ تمام موضوعات طب ہیں کیونکہ سب ''صحت'' میں مشترک ہیں۔

''وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لايكون موضوع العلم الواحداشياء كثيرة''

ہے، اگر کثیر موضوع لہ کیلئے وضع بھی کثیر ہوں تو وہ مشترک ہے۔ جیسے لفظ عین کی وضع آنکھ اور سونے اور چشمے اور میزان کی درمیانی رسی وغیرہ کیلئے علیحدہ علیحدہ ہے، اگر کثیر کیلئے وضع ایک ہے تو پھر دیکھیں وہ کثیر تمام عدد معین میں محصور ہیں باعتبار دلالت لفظ کے یا نہیں۔ اگر محصور نہیں تو پھر دیکھیں کہ لفظ اپنے کثیر تمام افراد کو شامل ہے یا نہیں، اگر شامل ہے تو وہ عام ہے۔ اور اگر تمام کو شامل نہیں تو وہ ہے جمع منکر (نکرہ) اور اگر محصور ہو تو وہ اقسام خاص سے ہے۔

اگر وضع ایک کیلئے ہو:

تو دیکھیں ایک شخص کیلئے وضع ہے یا ایک نوع کیلئے یا ایک جنس کیلئے، یہ تینوں قسمیں خاص کی ہیں خصوص شخصی خصوص نوعی اور خصوص جنسی۔

"فالعام لفظ وضع وضعا واحدالکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع مایصلح لہ"

عام وہ لفظ ہے جس کی ایک وضع پائی جائے کثیر غیر محصور کی جو بھی اس کے آحاد (افراد) بننے کی صلاحیت رکھیں ان تمام کو شامل ہو۔

فقولہ وضعا واحدا یخرج المشترک:

وضعا واحدا" کے قول سے مشترک نکل گیا کیونکہ اس میں وضع کثیر پائی جاتی ہیں۔

وقولہ لکثیر یخرج مالم یوضع لکثیر کزید وعمرو:

"لکثیر" کے قول سے وہ الفاظ نکل گئے جو کثیر کیلئے وضع نہیں کئے جاتے جیسے زید، عمرو وغیرہ۔

وقولہ غیر محصور یخرج اسماء العدد:

غیر محصور کے قول سے اسماء عدد نکل گئے، جیسے مائۃ کا لفظ ہے اس میں ایک

وضع کثیر کیلئے پائی گئی، یہ تمام احاد جن کیلئے اس میں صلاحیت پائی گئی ان کو شامل ہے، لیکن وہ کثیر محصور ہیں "وقولہ مستغرق جمیع مایصلح لہ" یہ قول کہ جن احاد کیلئے اس کی صلاحیت پائی گئی ہوان تمام کووہ شامل ہو، اس سے جمع منکر نکل گئی، جیسے "رأیت رجالا""والافجمع منکر" کا یہ معنی ہے کہ تمام افراد کو اگر شامل نہ ہوتو وہ جمع منکر ہوگی۔

جمع منکر خاص وعام میں واسطہ ہے یانہیں؟

اس میں دو مذہب ہیں ایک فخر الاسلام اور بعض مشائخ کا۔وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع منکر عام میں داخل ہے کیونکہ ان کے نزدیک استغراق کی کوئی قید نہیں مستغرق ہو یا نہ ہو۔یعنی لفظ تمام احاد جن کی صلاحیت رکھتا ہے ان کو شامل ہو یا نہ وہ عام ہے۔لیکن مصنف اور بعض محققین نے مستغرق لجمیع مایصلح لہ" کی قید لگائی ان کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہے۔

جیسے کہا جائے "رأیت الیوم رجالا" یقینی طور پر معلوم ہے کہ تمام مردوں کو ایک وقت نہیں دیکھا جاتا۔

وان کان محصورا کالعدد والتثنیة اووضع للواحد فخاص:

اگر کثیر محصور ہوں جیسے عدد، یا تثنیہ ہو یا ایک کیلئے وضع ہو تو یہ خاص ہے۔وہ ایک باعتبار شخص کے ہو جیسے زید یہ خاص شخصی ہے۔اور یا باعتبار نوع کے ہو جیسے رجل یہ خاص نوعی ہے۔یا باعتبار جنس کے ہو جیسے انسان، فرس وغیرہ یہ خاص جنسی ہے۔

ثم المشترک ان ترجح بعض معانیه بالرای یسمی مؤولا:

مشترک کے بعض معانی کو اگر رائے سے ترجیح دیں تو اسے مؤول کہا جائے

گا۔ ہمارے اصحاب نے لفظ کو باعتبار صیغہ اور لغۃ کے یعنی باعتبار وضع کے چار چیزوں پر منقسم کیا ہے، خاص، عام، مشترک اور مؤول، لیکن مصنف نے تقسیم میں تین قسموں کو ذکر کیا ہے، مؤول کو ذکر نہیں کیا۔

"لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد"

اس لئے کہ مؤول باعتبار وضع کے کوئی مستقل قسم نہیں، بلکہ مجتہد کی رائے سے قسم بنتی ہے۔

پھر ایک اور تقسیم اور اس میں اقسام کو جاننا ضروری ہے:

وہ تقسیم یہ ہے کہ اسم ظاہر کا معنی وہی ہو جس کیلئے مشتق منہ وضع بمع وزن مشتق کے تو وہ صفت ہے، اسم ظاہر کی قید سے اشارہ کہ وہ اسم ضمیر اور اسم اشارہ نہ ہو، صفت مشتق ہوگی اس میں معنی بعینہ مشتق منہ والا ہوگا جس کیلئے وہ وضع ہے۔ جس طرح ضارب اور مضروب مشتق ہیں ضرب سے!

فالضارب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول"

ضارب کا معنی ہے ضرب مع الفاعل، اور مضروب کا معنی ضرب مع المفعول ہے۔

یہی مطلب ہے جن حضرات نے صفت کی تعریف کی ہے "الصفة مادل على ذات مبهمة" صفت وہ ہے جو ذات مبہمہ پر دلالت کرے، اور یہی مطلب ہے ماتن کے قول "معناه عين ما وضع له" کا۔

"واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلک من المشتقات"

اور ماتن کے قول "مع وزن المشتق" سے اسم زمان اور مکان اور آلہ سے اور اس قسم کے مشتقات سے احتراز ہوگیا، کیونکہ "مقتل" کا معنی قتل مع المفعل

نہیں۔یہ معنی "مایصدر عنه الفعل" یا "ماوقع علیه الفعل" میں پایا جاتا ہے۔"والا فان تشخص معناه فعلم والافاسم جنس" اگراس کامعنی عین ماوضع لہ کانہیں تو پھر دیکھیں کہ معنی اس کا مشخص ہے یانہیں، اگر مشخص ہے توعلم ورنہ اسم جنس۔

وهماامامشتقان اولا:

وہ دونوں یعنی علم اور جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں،اور کبھی مشتق نہیں ہوتے،مشتق کی مثال خاتم اور مقتل۔البتہ مشتق کی مثال ضارب دینی درست نہیں کیونکہ ضارب صفت ہے جوجنس کی قسیم ہے،جن میں اشتقاق نہ پایا گیا ہوان کی امثال "زیداوررجل" ہے۔

پھر ہرایک صفت اوراسم جنس:

سے مسمی ہو بلاقید تو اسے مطلق کہتے ہیں،اگرمع قید ذکرکیا جائے تو مقید،یا مرادتمام اشخاص ہوں تو عام،یا بعض معین مراد ہوں گے تو اسے معہود کہا جائے گا یا غیر معین مراد ہوں تو نکرہ،اسی سے یہ پتہ چل گیا۔

"النکرة هی ماوضع لشئ لابعینه عندالاطلاق للسامع"

کہ نکرہ وہ ہے جس کو غیر معین کیلئے وضع کیا گیا ہو

عند الاطلاق للسامع" والمعرفة ماوضع لمعین عند الاطلاق للسامع"

معرفہ اسے کہتے جس کو وضع کیا جائے غیر معین کیلئے عند الاطلاق للسامع. معرفہ اورنکرہ دونوں کے ساتھ عند الاطلاق للسامع کی قید لگائی گئی،اس لئے کہ معرفہ اور نکرہ میں وضع کے وقت تعیین اور عدم تعیین کا کوئی فرق نہیں۔اور "للسامع" کہا ہے کیونکہ جب کوئی کہے "جاء نی رجل" تو ممکن ہے کہ

راقم کا موقف:

مفسرین کرام اور شارحین حدیث نے سینکڑوں مقامات میں ''لفظ'' کا استعمال قرآن پاک کے الفاظ مبارکہ کیلئے ''اللہ'' اور ''رسول اللہ ﷺ'' کیلئے کیا ہے۔ سب کو سوء ادب کا مرتکب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسلئے راقم کو علامہ تفتازانی کے تلویح والے الفاظ سے اتفاق ہے، توضیح کے ان الفاظ۔

"ان فی اطلاق اللفظ علی القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ اسقاط شئ من الفم" سے اتفاق نہیں۔

قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے:

البتہ امام حنیفۃ رحمہ اللہ نے نظم کو نماز کے جُواز کے حق میں خاص کر کے رکن لازم قرار نہیں دیا، بلکہ صرف معنی کا آپ نے اعتبار کیا ہے، اسی لئے آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص فارسی میں قرآن پاک کی نماز میں تلاوت کرے تو نماز جائز ہوگی۔

"وانماقال خاصۃ لأنہ جعلہ لازمافی غیر جواز الصلوۃ کقراءۃ الجنب والحائض حتی لوقرأآیۃ من القرآن بالفارسیۃ یجوز لأنہ لیس بقرآن لعدم النظم"

جوامام صاحب رحمہ اللہ کا قول بیان کیا گیا ہے وہ یوں بیان کیا۔

"لم یجعل النظم رکنالازمافی حق جواز الصلوۃ خاصۃ"

لفظ "خاصۃ". سے یہ بات سمجھائی کہ فارسی میں قرأت صرف نماز میں جائز ہے۔ نماز کے بغیر فارسی میں قرأت پر حکم قرآن ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح جنبی شخص یا حیض ونفاس والی عورت قرآن فارسی میں پڑھیں تو ان کیلئے جائز ہے۔

تنبیہ: امام اعظم رحمہ اللہ نے صرف فارسی کے متعلق فرمایا تھا کہ فارسی

عربی کے قریب ہے فصاحت وبلاغت میں، کسی اور زبان میں قرآن پڑھنے کے جواز کا قول نہیں کیا۔ اور اس قول کا تعلق بھی آپ کے مستغرق فی التوحید ہونے سے تھا کہ کوئی شخص نماز میں عربی کی خوبصورتی سے عربی الفاظ کی طرف توجہ نہ کرے بلکہ اللہ تعالی کی طرف خالص توجہ کرے۔

آپ نے جب یہ دیکھا:

کہ لوگ اس مسئلہ کو صحیح نہیں سمجھے غلط رنگ دے رہے ہیں، تو "لکن الاصح انه رجع عن هذاالقول" اصح بات یہ ہے کہ آپ نے اس قول سے رجوع فرمالیا۔ اسی وجہ سے متن میں اس قول کو ذکر نہیں کیا گیا۔

صحیح یہ ہے جو ہمارے مشائخ نے بیان کیا ہے "ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى" کہ بیشک قرآن سے مراد نظم ہے جو معنی پر دال ہے، یعنی قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔

تنبیہ: توضیح میں جو یہ کہا گیا۔

"حتى لوقرأآية "اشارة الى انه لايجوز الاعتيادو المداومة على القرأة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا"

"حتى لو قرأآية " اس سے اس طرف اشارہ کردیا گیا ہے کہ عادت بنانی اور ہمیشگی کرنی فارسی زبان میں جنبی کیلئے قرأت کی اسی طرح حیض ونفاس والی عورت کیلئے جائز نہیں بلکہ پاک شخص کیلئے بھی جائز نہیں۔

اعتراض:

متاخرین نے تو یہ کہا ہے کہ فارسی زبان میں آیۃ سجدہ کو تلاوت کرنے سے سجدۂ تلاوت لازم آجاتا ہے اور فارسی زبان میں لکھے ہوئے قرآن کو بغیر طہارت کے

ہاتھ لگانا حرام ہے۔اس سے تو پتہ چلا کہ متاخرین نے نظم کو لازم قرار نہیں دیا" فلایصح قوله خاصة "تو ماتن کا قول "خاصة" صحیح نہ رہا۔

جواب: جو ہم نے ابھی تک مسئلہ ذکر کیا ہے وہ متقدمین کے قول کے مطابق ذکر کیا ہے، تحقیق پر مبنی قول متقدمین کا ہی ہے، اسی وجہ سے توضیح میں ماتن نے ذکر کیا۔

"ومشائخناقالوا ان القرآن هو النظم والمعنى"

ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ قرآن نظم اور معنی دونوں ہی ہیں۔

لیکن متاخرین کا قول احتیاط پر مبنی ہے وہ کہتے ہیں مقصود معنی سے حاصل ہو جاتا ہے اس لئے فارسی زبان میں لکھے ہوئے قرآن کو بغیر طہارت کے ہاتھ نہ لگائے اور فارسی میں آیۃ سجدہ تلاوت پڑھنے پر سجدہ تلاوت بھی ضرور کرے۔

باعتبار وضعه له:

یہ چار تقسیموں میں سے پہلی تقسیم ہے، یعنی باعتبار وضع کے اس کی تقسیم خاص، عام اور مشترک وغیرہ کی طرف ہے، فخر الاسلام رحمہ اللہ نے بیان کیا "الاول فی وجوہ النظم صیغة ولغة" پہلی تقسیم وجوہ نظم از روئے صیغہ اور لغۃ کے ہے۔ مطلب اس قول میں بھی وضع ہی ہے۔

ثم باعتبار استعماله:

پھر باعتبار استعمال کے تقسیم ثانی ہے کہ دیکھا جائے لفظ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے یا غیر موضوع لہ میں۔

"ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما:

پھر تیسری تقسیم باعتبار ظہور معنی اور خفاء معنی اور ان کے مراتب کے بیان میں

ہے، اسی کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے بیان کیا۔

"والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم"

دوسری تقسیم اس نظم کے وجوہ بیان میں ہے۔

مطلب اس کا بھی یہی ہے کہ دوسری تقسیم الفاظ کے معانی کے ظہور اور خفاء وغیرہ

ظہور وخفاء کے مراتب کے بیان میں ہے۔

ہاں البتہ یہ خیال رہے:

کہ مصنف نے یہ تیسری تقسیم بتائی ہے اور باعتبار استعمال کے دوسری، اور فخر الاسلام نے اس کا عکس بتایا ہے، باعتبار استعمال کے تیسری تقسیم بتائی ہے، اور باعتبار وجوہ بیان کے دوسری تقسیم بتائی ہے۔

ثم في كيفية دلالته عليه:

پھر چوتھی تقسیم الفاظ کی معانی پر دلالت کرنے کی کیفیت کے بیان میں ہے، فخر الاسلام نے اسی کو یوں بیان کیا ہے "والرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم" چوتھی تقسیم نظم کے احکام پر واقفی حاصل کرنے کی وجوہ کے بیان میں ہے۔

التقسيم الاول:

تقسیم اول جو لفظ کے معنی کی وضع کیلئے ہے اس کی پھر چند اقسام ہیں، جن میں وجہ حصر یہ ہے۔

وجه حصر:

لفظ موضوع کو دیکھا جائے کہ اس کی وضع کثیر کیلئے ہے یا ایک کیلئے، پہلی صورت یعنی کثیر کیلئے وضع ہو تو اسے پھر دیکھا جائے کہ اس کی وضع بھی کثیر ہیں یا وضع ایک

اور وہ مصاحف کی دوتختیوں کے درمیان ہے۔اس تعریف سے تمام آسمانی اور غیر آسمانی کتب سے احتراز ہوگیا، کیونکہ غیر آسمانی تو منقول یعنی منزل نہیں، اور آسمانی کتب "منقول الینا"نہیں، بلکہ پہلے رسول پر نازل ہیں۔

اعتراض:

علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے اس تعریف پر اعتراض کیا کہ یہ تعریف تومستلزم دور ہے، کیونکہ قرآن پاک کی تعریف میں کہاجاتا ہے "القرآن بما نقل فی المصحف" اوراگر پوچھاجائے "ماالمصحف" مصحف کیا ہے؟ تو کہاجاتا ہے "المصحف الذی کتب فیه القرآن" اس تعریف میں کتاب اللہ کا سمجھنا مصحف پر، اور مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف ہوگیا، اسی کا نام دور ہے۔

جواب:

مصحف عرف میں معلوم ہے، مشہور ومعروف ہے، تعریف کامحتاج نہیں۔

تحقیق بحث:

مصنف کہتے ہیں میں نے اس مقام پر تحقیق کا ارادہ کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ تعریف انواع تعریفات میں سے کون سی نوع ہے، کیونکہ اتمام جواب اسی پر موقوف ہے۔یعنی پہلے یہ تعین ہوجائے کہ یہ تعریف لفظ کتاب کی ہے یا قرآن کی ہے اور باقی کتب سے اس کیلئے تمیز بن جائے۔یا کہ کلام ازلی کی تعریف ہے تو منقول کیسے وغیرہ اس قسم کی ابحاث پر مسئلہ کو سمجھنا موقوف ہے۔

"ولیس هذاالتعریف ماهیة الکتاب بل تشخیصه فی

جواب ای کتاب ترید ولا القرآن"

یہ تعریف "مانقل الینا الخ" جو کی گئی، یہ کتاب کی ماہیت کی تعریف نہیں، بلکہ یہ کتاب کی تشخیص ہے جب کوئی سوال کرے "تم کون سی کتاب مراد لیتے ہو؟ تو اس کے جواب میں یہ تعریف ذکر کی جاتی ہے جس سے کتاب اللہ کی تشخیص ہوتی ہے۔ یہ تعریف قرآن کی ماہیت کی بھی نہیں بلکہ تشخیص قرآن کی تعریف ہے، کیونکہ قرآن کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے اور کلام مقروء پر بھی ہوتا ہے۔ جب یہ سوال کیا جائے کہ تم دونوں معانی میں سے کون سا معنی لیتے ہو تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ہماری مراد وہ ہے جو "منقول الینا" ہے، وہ مقروء ہے کلام ازلی نہیں کیونکہ وہ منقول نہیں، یہ تعریف مستلزم دور نہیں۔

اگر تعریف ماہیت قرآن کی ہو تو مستلزم دور ہوگی، کیونکہ پھر مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت قرآن کی تعریف یہ ہے کہ جو مکتوب فی المصحف ہو، اب مصحف سے مراد یہ معروف مصحف تو نہیں ہوں گی، اب مصحف کی تعریف ضروری ہوگی، وہ یہی ہوگی " المصحف هو مافيه القرآن "

ان الشخصي لايحد:

شخصی تعریف حد نہیں ہوتی، کیونکہ حد تو محدود کے اجزاء یعنی ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے، اور شخصی تعریف اجزاء پر مشتمل نہیں ہوتی۔

"ان الشخصي لايحد" له تاويلان:

شخصی کی حد نہیں ہوتی، اس کی دو تاویلیں ہیں۔

ایک: یہ کہ ہم مراد قرآن سے شخصی نہیں لیتے بلکہ ہم مراد یہ لیتے ہیں کہ قرآن وہ

کلام ... جس میں مخصوص ترکیب پایا جائے ، اب مطلب یہ ہوگا "القرآن لایحد کالشخصی لایحد" قرآن کی حد نہیں ہوتی جس طرح شخصی کی حد نہیں ہوتی۔

دوسری تاویل:

دوسری تاویل یہ ہے کہ اصطلاحات بعض اوقات مختلف ہوتی ہیں ، اسلئے شخصی کا معنی یہ ہوگا۔

"فنعنی بالشخصی هذه الکلمات مع التی لها مدخل فی هذاالترکیب"

کہ شخصی کا اطلاق یہاں ان کلمات پر ہے جن میں ترکیب خاص پایا جائے۔ دونوں صورتوں میں تعریف ماہیت قرآن کی نہیں جسے حد کہا جائے ، البتہ یہ قرآن کو دوسری کتب سے ممتاز کرنے والی تعریف ہے۔

ابحاث الکتاب في بابین الاول في افادته المعني والثاني في افادفة الحکم الشرعي"

کتاب اللہ کی ابحاث کو دو بابوں میں ذکر کیا جارہا ہے، ایک میں اس کا افادۂ معنی کا ذکر ہوگا اور دوسرے میں افادۂ حکم شرعی کا ذکر ہوگا۔ اصل مقصود افادۂ حکم شرعی ہے لیکن وہ موقوف ہے افادۂ معنی پر لھذا افادۂ معنی کی بحث پہلے کی جائے گی، اس باب میں خاص، عام مشترک اور مؤول کی ابحاث کا ذکر ہے "من حیث انها تفید المعنی" اس حیثیت سے معنی کا فائدہ دیتی ہیں۔ دوسرے باب میں افادۂ حکم شرعی کا بیان ہے، اس میں امر سے بحث ہوتی ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے، اور نہی سے بحث ہوتی ہے کہ نہی حرمت کا فائدہ دیتی ہے "والوجوب والحرمة حکم

شرعی" وجوب اور حرمت حکم شرعی ہیں۔

الباب الاول:

جب قرآن نظم ہے جو معنی پر دال ہو تو لفظ کی باعتبار معنی کے چار تقسیمیں بیان کیں، یعنی لفظ کی تقسیم باعتبار وضع کے ہوگی وہ اول تقسیم ہے۔ اور اگر باعتبار استعمال کے ہو تو وہ ثانی تقسیم ہے، اور اگر باعتبار دلالت کے ہو تو دیکھیں اس میں ظہور وخفاء کا اعتبار پایا جائے گا یا نہیں، اگر پایا گیا تو تقسیم ثالث ورنہ رابع۔ فخر الاسلام نے پہلی تین قسموں کو لفظ کی قسمیں بنایا ہے، اور چوتھی قسم کو لفظ اور معنی دونوں کی قسم بنایا ہے۔ اور چوتھی قسم سے خارج ہونے والی اقسام چار ہیں: "عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص"

قولہ لما کان القرآن نظما:

نظم سے مراد یہاں لفظ ہے، البتہ لفظ ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ لفظ کا ذکر قرآن پاک کیلئے سوءِ ادب کی قسم میں آتا ہے۔

"لان اللفظ فی الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ"

اس لئے کہ اصل میں لفظ کا معنی ہے پھینکنا، اسی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم کو اختیار کیا گیا

"فاوثر النظم رعایة للادب واشارة الی تشبيه الكلمات بالدر" (تلویح)

نظم کو اختیار کیا گیا ہے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے اور کلمات کو موتیوں سے تشبیہ کی طرف بھی اشارہ پایا گیا ہے

اگر مبحوث عنہ میں اضافت نہ پائی جائے اور ایک علم کا ایک ہی موضوع ہوگا، اشیاء کثیرہ موضوع نہیں ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اتحاد علم اتحاد معلومات یعنی اتحاد مسائل سے ہوتا ہے۔ اور اختلاف علم اختلافات معلومات سے ہوگا۔ اگر علم سے مرادوہ جو اصطلاح میں ایک علم کہلاتا ہے سوائے وحدت کے معنی کے اعتبار سے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، اسلئے کہ ہر ایک کی اصطلاح اپنی ہوگی، جیسے کہا جائے۔

"ان الفقہ والھندسۃ علم واحد موضوعہ شیئان فعل المکلف والمقدار"

کہ بیشک فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے (حالانکہ حقیقت میں دو علم ہیں) تو ان کا موضوع بھی دو چیزیں ہوں گی فعل مکلف اور مقدار۔

جو مثال بیان کی گئی ہے کہ طب کا موضوع دو چیزیں بدن انسان اور ادویہ وہ بھی حقیقت میں ایک ہی موضوع ہے بدن انسان کیونکہ ادویہ سے بحث طب میں اسلئے ہوتی ہے کہ یہ ادویہ بدن انسان کو صحیح کرتی ہیں، اور یہ دوائیں مرض کو بڑھاتی ہیں۔

دوسرا ضمنی مسئلہ:

قد یذکر الحیثیۃ فی الموضوعات"

کبھی موضوع میں حیثیت کا ذکر کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "موضوع ھذا العلم ھو ذلک الشیٔ من حیث" اس علم کا موضوع فلاں چیز ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح ہو۔ لفظ حیث کی وضع مکان کیلئے ہے لیکن استعارہ کے طور پر جھۃ الشیٔ کیلئے بولا جاتا ہے۔

اب اس کی دو صورتیں ہیں:

"احدھما ان الشیٔ مع تلک الحیثیۃ موضوع کمایقال

الموجودمن حیث انه موجودموضوع للعلم الالھی"

ان دونوں صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایک چیز بمع حیثیت کے موضوع ہو جیسے کہا جائے "موجود من حیث انه موجود" علم الٰھی کا موضوع ہے۔ تو اس میں ان اعراض سے بحث ہوتی جو اسے لاحق ہوں "من حیث انه موجود" کے۔

وضاحت:

وبهذاالاعتبارفالحیثیة المذکورة فی الموضوع قدلایکون من الاعراض المبحوث عنهافی العلم "

اس اعتبار سے حیثیت مذکورہ موضوع میں کبھی ان اعراض سے نہیں ہوتی جن کے متعلق علم میں بحث کی جاتی ہے، جیسے کہا جائے "الموجود من حیث انه موجود" علم الٰہی کا موضوع ہے۔

"فیبحث فیه من الاعراض التی تلحقه من حیث انه موجود "

تو اس میں ان اعراض سے بحث ہوتی ہے جو اسے لاحق ہوتی "من حیث انه موجود" اس وجہ سے کہ وہ موجود ہیں، جیسے وحدث و کثرت، وجوب وامکان قدم وحدوث، تجرد ولاتجرد، علیة ومعلولیة، جوهریة وعرضیة وغیرہ۔

"ولایبحث فیه عن تلک الحیثیة لان الموضوع مایبحث عن اعراضه لامایبحث عنه أوعن اجزائه"

اس حیثیت سے ان سے بحث نہیں ہوتی، کیونکہ موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہو خود اس چیز یا اس کے اجزاء سے بحث نہ ہو۔

"ولانهماان الحیثیة یکون بیاناللاعراض الذاتیة المبحوث عنها"

دوسری صورت یہ ہے کہ حیثیت اعراض ذاتیہ کا بیان بنے جن اعراض سے بحث کی جارہی ہے۔

ممکن ہے:

کہ ایک کی اعراض ذاتیہ مختلف قسمیں ہوں اور علم میں کسی ایک نوع سے بحث کی جائے حیثیت اس نوع کا بیان بن جائے، جیسے کہا جائے کہ علم طب کا موضوع بدن انسان ہے لیکن بحیثیت صحت ومرض کے، اور علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں لیکن بحیثیت شکل کے۔ یعنی علم طب کا موضوع بھی بدن وجسم ہے لیکن اس میں صحت ومرض کی حیثیت کا اعتبار ہے۔ اور علم ہیئت کا موضوع بھی اجسام ہی ہیں لیکن ان شکل کی حیثیت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایک علم میں دونوں حیثیتوں سے بحث نہیں ہوگی۔

حاصل کلام:

فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنهافى العلم"

مصنف اس طرف گئے ہیں کہ پہلی قسم میں حیثیت جزءِ موضوع ہے، اور ثانی میں اعراض ذاتیہ کیلئے حیثیت بیان ہے۔

تیسرا ضمنی مسئلہ:

مشہور یہ ہے کہ ایک چیز دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی، مصنف اس کے خلاف یوں فرماتے ہیں "اقول هذاغير ممتنع بل واقع" میں کہتا ہوں یہ منع نہیں بلکہ ایک چیز کا دو علموں کا موضوع بننا ثابت ہے، کیونکہ ایک چیز مختلف حیثیات سے مختلف علوم کا موضوع بن سکتی ہے۔ جیسا کہ قریب ہی بیان ہو چکا کہ بدن وجسم علم طب

کا بھی موضوع ہیں اور علم ہیئت کا بھی لیکن حیثیات مختلف ہیں۔

واحد حقیقی کی اوصاف کی تین قسمیں:

بعض صفات حقیقیہ ہوں گی، بعض اضافیہ ہوں گی اور بعض سلبیہ، واحد حقیقی سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات میں کسی وجہ سے بھی کثرت نہ پائی جائے البتہ وہ صفات کثیرہ سے متصف ہو، بعض صفات حقیقیہ ہوں جیسے قدرت، اور بعض اضافی ہوں جیسے خلق، اور بعض سلبی ہوں جیسے **تجرد عن المادة**"

فنضع الكتاب علي قسمين:

مصنف فرماتے ہیں ہم اپنی کتاب تنقیح الاصول کو دو قسموں پر مشتمل کر رہے ہیں۔ پہلی قسم ادلہ کی بحث اور دوسری قسم احکام کی بحث۔ یہ دونوں مقصودی ہیں، اس لئے یہ بیان کر دیا کہ ہم اپنی کتاب دو قسموں پر وضع کر رہے ہیں ورنہ علم کی تعریف اور موضوع اور غرض کو بھی کتاب میں ذکر کیا گیا لیکن وہ مقاصد سے نہیں بلکہ ان کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ ان کو جاننے سے **علی وجہ البصیرة** علم کو شروع کیا جا سکتا ہے۔ پہلی قسم یعنی ادلہ کی بحث چار ارکان پر مشتمل ہے "کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس۔ کتاب اللہ کو اس کے تقدم ذاتی اور تقدم بالشرف کی وجہ سے پہلے ذکر کیا جا رہا ہے۔

تنبیہ: کتاب تنقیح الاصول میں اگرچہ ترجیح اور اجتہاد کے باب بھی ذکر کئے گئے ہیں لیکن ان کو قیاس کا تتمہ بنایا گیا، لھذا ان کی ابحاث مستقل کوئی حیثیت نہیں رکھتیں۔

کتاب اللہ کی تعریف:

کتاب اللہ یعنی قرآن وہ ہے جو ہماری طرف منقل ہوا نقل متواتر کے طور پر

متکلم کے نزدیک رجل متعین ہو۔لیکن علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے بیان فرمایا۔

"والاحسن فی تعریفهما ماقیل ان المعرفة ماوضع یستعمل فی شی بعینه والنکرة ماوضع یستعمل فی شیٔ لابعینه"

بہتر دونوں کی تعریف یہ ہے کہ معرفہ اسے کہا جاتا ہے جس کی وضع اس لئے کی جائے کہ معین میں وہ استعمال ہو،اور نکرہ وہ جس کی وضع کی جائے تا کہ وہ غیر معین میں استعمال ہو۔معتبر تعیین یا عدم تعیین میں دلالۃ لفظ ہے نہ کہ اطلاق سوائے وضع کے۔اس تقسیم کی تمام قسموں کی تعریفوں کا پتہ چل گیا،اور یہاں سے پتہ چلا کہ مطلق اقسام خاص سے ہیں کیونکہ مطلق وہ ہے جو واحد نوعی کیلئے وضع کیا جائے۔

تنبیہ:

ان اقسام میں ہر قسم کی حیثیت کا اعتبار ہوگا تا کہ ایک قسم اور دوسری قسم میں منافات کا وہم نہ ہو،چونکہ بعض اقسام بعض سے جمع ہوتی ہیں اور بعض اقسام بعض سے جمع نہیں ہوتیں۔جیسے کہا جائے "جرت العیون" جب اس میں اس حیثیت کا اعتبار کیا جائے کہ عین کی وضع آنکھ کیلئے بھی ہے اور عین کی وضع چشمہ کیلئے بھی ہے تو یہ مشترک ہے،اور اگر اس میں اس حیثیت کا اعتبار کیا جائے کہ مثلاً عین الماء اپنے تمام افرد کو شامل ہے تو یہ عام ہے۔"فعلم انه لا تنافی بین العام والمشترک"تو پتہ چلا کہ عام اور مشترک میں کوئی منافات نہیں۔لیکن ایک ہی لفظ مختلف حیثیات سے عام اور خاص نہیں بن سکتا،کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے قسیم ہیں۔"لانه بین العام والخاص منافاة"اس لئے کہ عام اور خاص کے درمیان منافات ہے۔

فصل:

"الخاص من حیث هو خاص یوجب الحکم قطعا"

مصنف نے پہلے نفس تقسیم کا ذکر کیا، اب احکام سے متعلق اقسام کی چھ فصلیں ذکر کر رہے ہیں۔ پہلی فصل حکم خاص کے بیان میں، دوسری حکم عام کے بیان میں، تیسری عام کے قصر میں، اور چوتھی الفاظ عام کے بیان میں، پانچویں بحث مطلق اور مقید کے بیان میں، چھٹی بحث مشترک کے بیان میں ہے۔

پہلی فصل میں یہ بیان کیا جارہا ہے کہ خاص من حیث ھو خاص قطعی حکم ثابت کرتا ہے۔ "من حیث ھو خاص" سے احتراز ہو گیا عوارض اور موانع سے اور قرینہ صارفہ سے جو حقیقت سے پھیر دے "حکم کو واجب کرتا ہے" جیسے کہا جائے "زید عالم" زید خاص علم کا ثبوت زید کیلئے واجب ہے، اور علم بھی خاص ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ امر خاص زید پر ثابت ہے۔

قطعا:

وسیجیء انه یراد بالقطعی معنیان" ماتن کے قول قطعا کے دو معنی آئیں گے۔ یعنی تیسری قسم میں قطعی کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ جو احتمال کو مکمل طور پر منقطع کر دے جیسے محکم اور متواتر، اور دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کو ختم کر دیا جائے جیسے ظاہر، اور نص، اور خبر مشہور۔ یہاں مراد عام ہے جو دونوں قسموں کو شامل ہے، یعنی اس میں دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال بھی نہ پایا جائے۔ اور مطلقا احتمال بھی نہ پایا جائے۔

خاص کی مثال مسئلہ فقہی میں:

اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "ثلاثة قروء" میں "قروء" کا معنی طہر نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اگر وہ طہر حساب میں لایا جائے جس میں طلاق دی گئی تو دو طہر اور تیسرے کا بعض ہوگا۔ اور اگر وہ طہر حساب میں نہ لایا جائے تو تین طہر اور بعض

ہوگا۔ متن میں اتنا مسئلہ بیان کیا گیا، توضیح میں ماتن نے یوں وضاحت کی کہ "قـروء" لفظ مشترک ہے جو حیض کے معنی کیلئے بھی وضع ہے اور طہر کے معنی کیلئے بھی وضع ہے، اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ﴾ جن عورتوں کو طلاق دی جائے وہ اپنے آپ کو تین قروء روک کر رکھیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ قروء کا معنی حیض لیتے ہیں۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ طہر مراد لیتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ "ثـلاثـة" لفظ خاص ہے جو اپنے معنی پر قطعی طور پر دال ہے، چونکہ ثلاثۃ کا معنی ہے "تین" نہ کم اور نہ زیادہ" اگر مراد طہر لیں تو یہ کم ہو جائے گا یا زیادہ جیسا کہ متن میں بیان کیا جا چکا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے:

کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے وہ بھی شمار ہوگا، اور دو طہر بھی شمار ہوں گے تو وہ تین ہی ہوں گے۔

"لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى مايطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا"

کیونکہ بعض طہر بھی طہر ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ طہر ادنی وہ ہے جس پر لفظ طہر بولا جاسکے وہ تو مثلا ایک گھڑی طہر پر بھی بولا جا سکتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا رد یہ ہے:

"ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لايكون بين الاول والثالث فرق"

ہم کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں، اگر اسے درست مانا جائے تو تیسرے طہر کا معمولی حصہ گذرنے پر اس عورت کو نکاح کرنا جائز ہو جائے کیونکہ پہلے اور

تیسرے طہر میں کوئی فرق نہیں۔ حالانکہ تیسرے طہر کی ایک ساعت گذرنے پر عدت کا ختم ہونا اجماع کے خلاف ہے۔

مسئلہ خاص کی دوسری مثال:

(فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ) میں لفظ فاء خاص ہے تعقیب کیلئے، اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے اختلاف کو مدنظر رکھا جائے، اما شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ﴿فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ متصل ہے۔ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سے۔

یعنی پہلے دو طلاقوں کا ذکر کیا پھر فَاِنْ طَلَّقَهَا سے تیسری طلاق کا ذکر کیا، اور درمیان میں "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا" سے لے کر "فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" تک جملہ معترضہ بن گیا۔

"ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والايصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا"

امام شافعی رحمہ اللہ نے خلع کو طلاق نہیں بنایا بلکہ وہ فسخ بناتے ہیں۔ وہ کہتے کہ اگر خلع کو طلاق مانا جائے تو چار طلاقیں ہو جائیں۔ دو کا ثبوت "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" سے ہوگا، تیسری کا ثبوت خلع سے ہوگا اور چوتھی کا ثبوت "فَاِنْ طَلَّقَهَا" سے ہوگا، حالانکہ تین طلاقوں پر اجماع ہے۔

ہماری طرف سے جواب:

ہم کہتے ہیں "فَاِنْ طَلَّقَهَا" میں فاء تعقیب کیلئے ہے، اس کا ذکر "طلاق بالافتداء" کے بعد کیا ہے۔ اگر خلع کو طلاق نہ مانا جائے تو "فاء" جو تعقیب کیلئے خاص ہے اس کا مدعی باطل ہو جاتا ہے۔ ہاں البتہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ

رب تعالیٰ نے پہلے دو طلاقوں کا ذکر فرمایا جن کے بعد رجوع کیا جاسکتا ہے ،اسے ﴿اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْتَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ﴾ سے تعبیر کیا۔پھر تیسری طلاق جس کے بعد رجوع نہیں کیا جاسکتا اس کو عام رکھا گیا کہ وہ طلاق بالمال ہو یا بغیر المال ہو۔اگر "فَاِنْ طَلَّقَهَا" کو اول سے یعنی "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" سے متصل کریں تو قریب کو چھوڑ کر دور سے اتصال لازم آئے گا جو درست نہیں ،اس سے فساد ترکیب لازم آئے گا۔

تنبیہ:

طلاق بالمال کا اطلاق خلع پر بھی ہوتا رہتا ہے اور طلاق بالمال پر بھی، یہ دو علیحدہ علیحدہ اصطلاحیں ہیں۔طلاق بالمال میں لفظ طلاق آتا ہے کہ میں تمہیں اتنے مال کے عوض طلاق دیتا ہوں۔اور خلع میں عورت کے مطالبہ پر زوج لفظ خلع کا ہی استعمال کرتا ہے کہ "میں اتنے مال پر خلع کر رہا ہوں" دونوں صورتوں میں طلاق بائن واقع ،اس کے بعد بغیر تجدید نکاح کے رجوع نہیں کیا جاسکے گا۔

مسئلہ خاص پر تیسری مثال:

وقوله تعالى "ان تبتغوا بأموالكم" الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلاينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلافيجب بنفس العقد"

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے اختلاف کہ دیکھا جائے،وہ اختلاف یہ ہے کہ اگر ایک عورت نے اپنے آپ کو زوج کے نکاح میں دے دیا اور مہر مقرر نہیں کیا گیا،یا شرط ہی یہ رکھ دی کہ یہ نکاح بغیر مہر کے ہوگا تو اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے بعض متبعین کا قول یہ ہے کہ زوج یا زوجہ کی موت پر مہر لازم نہیں ہوگا۔ہمارا موقف اس میں

یہ ہے کہ زوج نے اگر عورت سے دخول کرلیا، یا زوجین میں سے کوئی ایک فوت ہوجائے تو کامل مہر مثل لازم آجائے گا۔ بعض شوافع کا بھی یہی قول ہے۔

ہماری دلیل:

اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ رب تعالی نے فرمایا﴿وَاُحِلَّ لَکُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ﴾ محرمات کے بعد ذکر فرمایا کہ ''ان کے بغیر عورتوں کو تمہارے لئے حلال کردیا گیا تم ان کو طلب کرو مال کے بدلے'' ہم کہتے ہیں کہ رب تعالی کے ارشاد گرامی میں ''بـــاء'' لفظ خاص ہے جس کا حقیقی معنی الصاق ہے لھذا طلب نکاح صحیح مال سے ملصق ہے، بغیر مال کے ابتغاء (طلب) صحیح نہیں۔ ورنہ لفظ خاص کے مقصود فوت ہوجائے گا۔ نکاح صحیح کی قید لگائی کیونکہ نکاح فاسد پر صرف عقد سے مہر لازم نہیں آتا، البتہ نکاح فاسد کے بعد اگر اس نے وطی کرلی تو مہر لازم آئے گا۔

مسئلہ خاص پر چوتھی مثال:

جو کہ مہر کے لزوم پر دوسری دلیل بھی ہے۔

قوله تعالى قد علمنا مافرضنا عليهم "خص فرض المهراى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له"

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں مہر کی کم از کم حد مقرر نہیں، ہاں البتہ یہ دیکھا جائے کہ یہ چیز بیع میں عوض بن سکتی ہے یا نہیں۔ اگر بیع میں عوض بن سکتی ہو تو وہ چیز مہر بھی بن سکے گی، اگر بیع میں عوض نہ بن سکے تو مہر بھی نہیں بن سکے گی۔

ہمارے نزدیک کم از کم مہر کی حد مقرر ہے وہ ہے دس درھم جسکا وزن دو تولے چار ماشے چار رتی ہے۔ البتہ مہر کے زیادہ ہونے کی کوئی حد نہیں ہماری دلیل یہ ہے کہ

نہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِم﴾ "فَرَضْنَا" کا معنی ہے "قدرنا" شارع کی تقدیر یا زیادتی کو منع کرے گی یا کمی کو، اول منتفی ہے کیونکہ زیادہ کی مہر میں کوئی حد مقرر نہیں اس پر اجماع منعقد ہے۔ لھذا کمی والی صورت منعقد ہوگی کیونکہ ادنی کی حد شرعاً مقدر ہے یعنی اس کی مقدار مقرر ہے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ "فرض" کا لفظ خاص ہے جو اپنے معنی کو قطعی طور پر شامل ہے اگر زیادتی کی حد بھی مقرر نہ ہو اور کمی کی بھی مقرر نہ ہو تو "فرض" لفظ خاص کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

دس درہم مہر کی کم از کم حد کیوں؟

اس لئے کہ سرقہ میں قطع ید کیلئے نصاب دس درہم مقرر کیا گیا ہے تو نکاح میں بھی ایک عضو کا بدل دس درہم مہر مقرر کیا گیا ہے۔ یہاں فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کچھ اور مسائل بھی ذکر کئے تھے مصنف نے ان کو نسخ کی بحث میں ذکر کیا ہے، البتہ دو مسئلے مصنف نے ہدم اور قطع مع الضمان کو چھوڑ دیا ہے۔ تاہم تلویح میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ان کی وضاحت مختصر طور پر پیش کر دی ہے۔

مسئلہ ہدم کیا ہے؟

اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے پہلے ایک اختلاف کی طرف نظر کی جائے، وہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ کو ایک یا دو طلاقیں دیتا ہے، رجوع نہیں کرتا، وہ زوج ثانی سے نکاح کر لیتی ہے، زوج ثانی اس سے وطی کرتا ہے تو وہ اسے طلاق دیتا ہے یا فوت ہو جاتا ہے، وہ عورت پھر پہلے خاوند سے نکاح کر لیتی ہے تو پہلے خاوند کو ہمارے نزدیک حلت جدیدہ حاصل ہو گئی، وہ تین طلاقوں کا مالک ہو گیا لیکن امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ما بقی کا حق اسے حاصل ہو گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یا ہم پر اعتراض یہ ہے کہ "حتی" کا لفظ خاص

ہے جو غایت پر دلالت کر رہا ہے، رب تعالیٰ کے ارشاد گرامی "حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ" (سے اتنا پتہ چلا)

"فوطی الزوج الثانی یکون غایة للحرمة السابقة لامثبتا لحل جدید"

کہ زوج ثانی کا وطی کرنا حرمت سابقہ کی غایت ہے کہ حلت جدیدہ کیلئے مثبت ہے۔

"لان اثر الغایة فی انتهاء ماقبلها لافی اثبات مابعدها"

اس لئے کہ غایت کا اثر ماقبل کی انتہاء میں ہوتا ہے مابعد کو ثابت کرنے کا اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

قفی القول بانه یهدم مادون الثلاث ایضا کما هو مذهب ابی حنیفة بناء علی ان وطئ الزوج الثانی مثبت لحل جدید ترک العمل بالخاص"

اگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب لیا جائے کہ تین طلاقوں سے کم بھی زوج ثانی کی وطی سے ختم ہو جائیں گی تو زوج ثانی کی وطی حلت جدیدہ کیلئے مثبت ہوگی، اس سے تو خاص کے عمل کی ترک لازم آئے گی۔ یعنی "حتی غایت کیلئے آتا ہے جب غایت کا اثر ماقبل کے انتہاء میں نہ ہوا بلکہ حلت جدیدہ حاصل ہوئی تو "حَتّٰـــی" کا حکم خاص فوت ہو جائے گا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے جواب یہ دیا گیا کہ "حَتّٰی تَـنْـکِـحَ" میں نکاح بمعنی عقد ہے، کیونکہ اس میں نسبت زوجہ کی طرف ہے اس لئے کہ "تَنْکِحَ" مؤنث کا صیغہ ہے مطلب یہ ہے کہ 'یہاں تک کہ وہ عورت نکاح کرے اور زوج سے' دخول کی شرط یعنی زوج ثانی کے وطی کرنے کی شرط حدیث مشہور سے ثابت ہے وہ حدیث عسیلہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا "لاحتـــی تـذوقـی عسیلته" مطلب اس کا یہ ہے "لاتعودی حتی تذوقی عسیلته" کہ تم پہلے خاوند کی طرف لوٹ نہیں سکتی جب تک زوج ثانی کی مٹھاس نہ چکھ لو، حدیث شریف میں

ذوق کو عدم عود کی غایت بنایا گیا ہے "فاذا وجد الذوق ثبت العود" جب ذوق پایا جائے گا تو عود ثابت ہو جائے گا۔ جو اس پر مرتب ہوگا، اس کا کوئی اور سبب نہیں ہوگا۔ "فیکون الذوق هو المثبت للحل" "ذوق" یعنی دوسرے زوج کی مٹھاس چکھنا حلت کیلئے مثبت ہے۔ اس پر دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "لعن الله المحلل والمحلل له" اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو محلل اور محلل لہ پر، نبی کریم ﷺ نے زوج ثانی کو "محلل" فرمایا ہے، اس سے ثابت ہو گیا "انه مثبت للحل" کہ زوج ثانی حلت کیلئے مثبت بن گیا ہے، جب تین طلاقوں کے بعد زوج ثانی کی وطی سے حرمت ختم ہو گئی اور نئی حلت مستقل طور پر حاصل ہو گئی تو!

"ففی مادون الثلاث یکون الزوج الثانی متمما للحل الناقص بطریق الاولی"

تین سے کم طلاقوں پر رجوع نہ کرنے پر جو حرمت حاصل ہوئی زوج ثانی اس کو بطریق اُولیٰ ختم کردے گا۔

دوسرا مسئلہ:

جو توضیح میں نہیں ذکر کیا گیا، اسے تلویح میں ذکر کیا گیا ہے، اس کو سمجھنے سے پہلے بھی تمہید کو سمجھنے کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کا مال چوری کیا، اس کی چوری پر گواہوں کی گواہی ثابت ہو گئی یا اس نے اقرار کیا تو اس کا دائیاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، جو مال چوری کیا گیا ہے وہ موجود ہو تو مالک کو لوٹا دیا جائے گا۔ اگر مال ہلاک ہو جائے یا ہلاک کر دیا جائے تو چور پر کوئی ضمان نہیں، یہ ہے مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب اور ہم پر ان کی طرف سے اعتراض یہ ہے کہ اگر تمہارا مذہب تسلیم کر لیا جائے تو حکم خاص فوت ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں رب تعالیٰ کے

ارشادگرامی ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا﴾ میں "قطع" لفظ خاص ہے جس کا معنی ہے "الابانة عن الشی" ایک چیز کو دوسری سے جدا کرنا" اگر تم یہ کہو کہ قطع سے پہلے مال کو جو عصمت حاصل ہے اس کی وجہ سے مال کے ہلاک واستہلاک سے ضمان لازم نہیں تو "فَاقْطَعُوْا" کا حکم خاص فوت ہو جائے گا، یعنی عدم ضمان کا قول کتاب اللہ پر زیادتی ہوگی جو جائز نہیں۔لھذا اہلاک اور استہلاک پر ضمان لازم آئے گی۔امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے "ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء" کہ انتفاء ضمان اللہ تعالی کے ارشاد گرامی "جزاء" سے ثابت ہے، صرف عقلی دلیل سے ثابت نہیں کہ اس پر کوئی اعتراض کیا جائے۔

"فان الجزاء المطلق فی معرض العقوبات مایجب حقا الله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى"

اس کی وجہ یہ ہے کہ عقوبت کے مقام میں جب مطلقا جزاء کا ذکر کیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کے حق کا پاس نہیں کیا گیا، اس لئے "حق اللہ" کو توڑنے کی وجہ سے یہ اس کی جزاء (سزا) ہے۔

اسلئے جزاء کے لفظ سے پتہ چل گیا کہ اللہ تعالی کے حق پر جنایت واقع ہے۔لھذا ضروری ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ جنایت واقع ہوئی "عصمت الله على المال" پر، یعنی رب تعالی نے اس مال کو عصمت عطاء کی، چوری سے تھوڑا پہلے اس مال کو محترم سمجھ کر رب تعالی کی طرف منسوب کیا جائے گا کہ چور نے اللہ تعالی کا مال چوری کیا ہے۔رب تعالی مال کی ضمان سے بے پرواہ ہے اسلئے مال کی ہلاکت پر ضمان لازم نہیں۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ "عدم ضمان مال" ہم "فَاقْطَعُوْا" سے ثابت

نہیں کرتے کہ اس پر اعتراض وارد ہے بلکہ ہم "جزاء بما کسبا" سے ثابت کرتے ہیں۔

"ولان جزى يجى بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان"

اسلئے کہ "جزی یجزی" کا معنی ہے "کافی ہونا" تو پتہ چلا کہ اس جنایت یعنی چوری کی جزاء قطع کافی ہے کسی اور جزاء کی ضرورت نہیں، ہاں اگر اصل مال چور کے پاس ہو تو وہ لوٹانا پڑے گا، کیونکہ یہ ضمان نہیں بلکہ صورۃ وہی مال ہے قبضہ کی تبدیلی سے اصل مال میں کوئی فرق نہیں پڑتا اس کا اعادہ ضروری ہے۔

فصل ،حکم العام:

عام کا حکم بعض کے نزدیک توقف ہے اور بعض کے نزدیک ادنی یعنی تین افراد ثابت ہوں گے جمع میں اور ایک ثابت ہوگا واحد میں مختار مذہب وہی ہے جو عام کی تعریف سے سمجھ آرہا ہے مزید وضاحت آگے آئے گی۔

توقف کے قول کی وضاحت:

جس وقت تک کوئی دلیل قائم نہ ہو وہ مجمل ہوگا، کیونکہ جمع کے اعداد مختلف ہوتے ہیں۔ جمع قلت تین سے شروع ہو کر دس پر ختم ہوتی ہے، اور جمع کثرت دس سے شروع ہو کر لا الی نھایۃ تک جاتی ہے، بعض حضرات کے نزدیک تین سے شروع ہو کر لا الی نھایۃ جاتی ہے اسلئے جب کوئی کہے "لزید علی افلس" زید کیلئے مجھ پر فلوس ہیں۔ اس لئے اس پر بیان لازم ہے کہ وہ تین سے دس تک میں سے کسی کا تعین کرے، بغیر بیان کے وہ مجمل ہے قابل توقف ہے۔ جمع چونکہ مجمل ہوتی ہے اسی لئے اس کی تاکید "کل اور اجمع" سے لائی جاتی ہے۔ اگر تمام افراد کو شامل ہوتی تو تاکید

لانے اور بیان کی احتیاجی نہ ہوتی، کبھی جمع کو ذکر کر کے مجازاً اس کا ایک فرد بھی مراد لیا جاسکتا ہے، جس طرح اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ہے۔

﴿اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ﴾ پہلے "النَّاس" سے نعیم ابن مسعود اشجعی ہے اور دوسرے "النَّاس" سے مراد اہل مکہ ہیں۔ آیۃ کریمہ کا شان نزول یہ ہے کہ غزوۂ احد کے دن ابوسفیان نے کہا تھا کہ آئندہ سال بدر صغری میں ہمارا تمہارا پھر مقابلہ ہوگا جب وعدہ کا وقت قریب آگیا تو ابوسفیان کے دل میں رعب طاری ہوگیا، اس نے نعیم ابن مسعود اشجعی کو کہا میں تمہیں دس اونٹ دوں گا تم مؤمنوں کو ڈراؤ کہ "اہل مکہ بہت بڑا لشکر لے کر آرہے ہیں۔ تاکہ وہ ڈر کر واپس چلے جائیں۔ اسی کو اللہ تعالی نے بیان فرمایا۔

﴿اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْجَمَعُوْالَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِیْمَانًاوَقَالُوْاحَسْبُنَااللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِیْلُ﴾

ان (ایمان والوں) کو لوگوں یعنی نعیم ابن مسعود اشجعی نے کہا بیشک لوگ تمہارے لئے جمع ہوگئے ہیں تو ان سے ڈرو، تو اللہ نے ان کا ایمان اور زیادہ کر دیا، انہوں نے کہا اللہ ہمیں کافی ہے اور بہتر کارساز ہے۔

عدم توقف کے قول کی وضاحت:

جو حضرات توقف کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ ادنی درجہ خود بخود ثابت ہوجاتا ہے، جمع میں کم از کم تین، اور غیر جمع میں ایک فرد ثابت ہوگا، اسلئے کہ یہ مدارج متیقن ہیں، وہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی کہے "بفلان علی دراهم" فلاں کے مجھ پر دراہم لازم ہیں "فتجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم" تو اس کے ذمہ تین درہم لازم آتے ہیں جو ہمارے اور تمہارے درمیان اس پر اتفاق ہے، تو پھر تم

توقف کے قائل کیوں ہو۔ ہم یعنی اشاعرہ اس کا جواب یہ ذکر کرتے ہیں۔

"انما تثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخواص"

کہ مثال مذکور میں جو ہم تین احاد ثابت کرتے ہیں وہ اس لئے کہ عموم یہاں ممکن نہیں۔ تو اخص الخواص یعنی کم از کم درجہ تین کا ثابت ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں:

حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك"

عام کے حکم میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس میں پانچ مذہب ہیں، ایک مذہب ہے اشاعرہ کا وہ یہ کہتے ہیں کہ عام کا حکم اکثر اشاعرہ کے نزدیک توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل پائی جائے جس سے عموم یا خصوص ثابت کیا جائے۔

دوسرا مذہب ہے بلخی اور جبائی کا وہ کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ خصوص پر تو جزم پایا جائے گا یعنی جنس میں ایک فرد مراد ہوگا اور جمع میں تین افراد ہوں گے، کیونکہ یہ ان کے کم از کم درجے ہیں، اس پر دلیل کے قائم ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، ہاں البتہ اس سے اوپر مراد لینا دلیل پر موقوف ہوگا۔

"وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع مايتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتأخرين"

جمہور علماء کے نزدیک عام کا حکم یہ ہے وہ جن افراد کو بھی شامل ہے ان تمام پر حکم قطعی اور یقینی ثابت ہوگا، یہ مذہب ہے مشائخ عراق کا اور عام متاخرین کا، یہی حکم مختار ہے جسے شروع میں عام کی تعریف میں بیان کر دیا گیا ہے۔ یہ تیسرا مذہب ہے۔

"وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي

چوتھا مذہب جمہور فقہاء (شوافع) اور متکلمین کا ہے اور عام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو شامل تو ہوگا لیکن ظنی طور پر قطعی اور یقینی طور پر عام کا حکم تمام افراد کو شامل نہیں ہوگا۔

"والمختار عند مشائخ سمرقند حتی یفید وجوب العمل دون الاعتقاد، ویصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس"

پانچواں مذہب مشائخ سمرقند کا ہے" وہ یہ ہے کہ عام کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعے عمل تو واجب ہے لیکن اعتقاد واجب نہیں۔ اور عام جو کتاب اللہ سے ثابت اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہوسکتی ہے، احناف کا مختار وہی ہے جو تیسرے مذہب میں بیان کر دیا گیا ہے۔

مختار مذہب پر عقلی اور نقلی دلیل:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عام کے عموم پر "جو مذہب مختار ہے" دلائل موجود ہیں، وہ ہے عقلی دلیل اور اجماع۔

اما المعقول فلان العموم معنی ظاهر یعقله الاکثر وتمس الحاجة الی التعبیر عنه"

عقلی دلیل اس پر یہ ہے کہ عموم کا تقاضا ہی یہ ہے کہ وہ کثرت پر دلالت کرے، یہی عقل کا تقاضا ہے، لھذا ضرورت ہی اس کی ہے کہ لفظ عام ذکر کیا جائے تو اس کا معنی بھی عام ہی ہو جو کثیر کو شامل ہو۔ اور عادت بھی یہی ہے کہ جس قسم کے الفاظ ہوں اسی قسم کے معانی ہونے چاہیں۔

"واما الاجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغیرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلک وذاع من غیر نکیر"

اجماع بھی اسی پر ہے کہ صحابہ کرام اور بعد میں آنے والے حضرات نے عام الفاظ کو عام اور کثیر معانی پر مشتمل کیا ہے، یہ مشہور اور واضح ہے اس میں کسی کا انکار نہیں پایا گیا۔

اعتراض:

تم نے مختار مذہب یہ بیان کیا ہے کہ لفظ عام کا حکم کل کو شامل ہوگا کیونکہ معنی مقصودی یہی ہے کہ لفظ اپنے مقصودی معانی پر دلالت کرے، تمہارے اس قول سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ اللہ تعالی کے ارشاد گرامی ﴿اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ﴾ میں "ما" عموم پر دلالت کر رہا ہے، اس سے تو یہ پتہ چلا کہ مملوکہ دو بہنوں سے وطی کرنا جائز ہو، بلکہ یہی مذہب حضرت علی کا بھی ہے لیکن تم دو بہنوں سے وطی میں مجتمع کرنا نکاح اور ملک یمین سے حرام مانتے ہو، اس کی کیا وجہ ہے۔

جواب:

﴿وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ﴾ "حُرِمَتْ عَلَيْكُمْ" کے تحت داخل ہے، جو مطلق ہے، اس میں نکاح کی کوئی قید نہیں، لھذا اسی ارشاد باری تعالی سے سمجھ آ گیا کہ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حرام ہے خواہ وہ جمع کرنا نکاح سے ہو یا ملک یمین سے ہو۔ اور بالخصوص قانون یہی ہے کہ جب حلت اور حرمت والی دلیلوں میں تعارض ہو، حلت والی روایت کو ترجیح دینی والی کوئی وجہ بھی نہ پائی جائے تو ترجیح حرمت والی دلیلوں کو دی جائے گی اسی لئے ہمارا عمل ﴿اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ﴾ پر ہے، یعنی دلیل حرمت ہمارے نزدیک راجح ہے۔

ایک اور مسئلہ میں اختلاف و دلائل:

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں حاملہ عورت کا جب خاوند فوت ہو جائے تو اس کی

عدت "ابعد الأجلین" اگر "چار ماہ دس دن" بعد میں ختم ہوں، وضع حمل پہلے پایا جائے تو عدت ارشاد باری تعالیٰ!

﴿وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا﴾

کے مطابق چار ماہ دس دن ہوگی۔ اور اگر وضع حمل بعد میں پایا جائے اور چار ماہ دس دن پہلے گذر رہے ہوں تو عدت ارشاد باری تعالیٰ ﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ کے مطابق وضع حمل ہوگی۔

حضرت ابن مسعود ﷛ فرماتے تھے کہ مجھ سے کوئی مباہلہ کرنا چاہے تو میں اس سے مباہلہ کرنے کیلئے بھی تیار ہوں کہ سورۃ "نساء قصریٰ" یعنی سورۃ طلاق سورۃ نساء طولیٰ کے بعد نازل ہوئی، لھذا آیۃ کریمہ ﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ﴾ ناسخ ہے، اور ﴿وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا﴾ منسوخ ہے لیکن ماتن نے "وذلک عام كله" سے اپنا موقف یہ بیان کیا کہ دونوں مسئلوں میں چار آیات پیش کی گئیں لیکن وہ تمام عموم پر دلالت کر رہی ہیں، کوئی ناسخ اور منسوخ نہیں۔

البتہ عام کو امام شافعی رحمہ اللہ خبر واحد اور قیاس سے خاص کرتے ہیں، ہم دلیل قطعی کو دلیل قطعی سے خاص کرتے ہیں۔

وجہ یہ ہے کہ ایک لفظ جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی میں اس کا استعمال ضروری ہے البتہ اگر قوی قرینہ اس کے خلاف پایا جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اگر بغیر قرینہ کے بعض اقوال پر عمل ہو اور بعض کو چھوڑ دیا جائے تو لغت اور شرع پر اعتبار اٹھ جائے گا۔

نتیجہ واضح ہوا:

کہ عام میں توقف کا قول بھی صحیح نہی، اور دلیل قطعی کو ظنی سے خاص کرنے والا قول بھی ہمارے نزدیک درست نہیں۔اور بغیر کسی دلیل کے بعض اقوال پر عمل اور بعض کو چھوڑنا بھی صحیح نہیں، درست مذہب یہی ہے کہ عام اپنے عموم پر رہے گا توقف کی کوئی ضرورت نہیں، جب عمومات میں تعارض ہو اور عمومات قطعیہ ہوں تو دلیل قطعی کو قطع سے خاص کیا جائے گا، ظنی سے نہیں۔

اعتراض:

خاص میں جب مجازی معنی لیا جائے تو وہ عام میں بھی معتبر ہوگا، اور عام میں دوسرا احتمال بھی ہوگا، وہ ہے احتمال تخصیص، "فیکون الخاص راجحا فالخاص کالنص والعام کالظاهر" تاکہ خاص راجح ہو جائے، جب خاص نص کی طرح ہے اور عام ظاہر کی طرح ہے۔

"فالتشبیه بالنص فی غایة قلة الاحتمال" وبالظاهر فی کثرة الاحتمال"

ظاہر و نص سے تشبیہ تو صرف یہ فرق کرنے کیلئے ہے کہ نص سے تشبیہ قلت احتمال پر دلالت کررہی ہے اور ظاہر سے تشبیہ کثرت احتمال پر دلالت کررہی "فهما سیان لایجوز الصرف الاعن القرینة" جب دونوں بحیثیت دلیل کے برابر ہیں تو بغیر قرینہ کے کسی ایک سے پھیرنا جائز نہیں۔لھذا احتمال تخصیص کس طرح درست ہے۔

جواب:

عام میں مجاز کا احتمال زیادہ پایا گیا ہے لیکن یہ غرض سے خالی ہیں، کیونکہ عام

کوعموم سے بغیر قرینہ صارفہ کے نہیں پھیرا جائے گا، جیسا کہ خاص کو خصوص سے بغیر قرینہ صارفہ کے نہیں پھیرا جائے گا،"وكثرة احتمال المجاز لايقتضي ارادة المجاز بدون القرينه" مجاز کے احتمال کی کثرت یہ نہیں چاہتی کہ بغیر قرینہ کے مجاز کو مراد بھی لیا جائے۔

"واذاثبت هذا" جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام قطعی ہوتا ہے اس لئے قطعیت میں خاص کے مساوی ہے عام اور خاص میں اگر تعارض آجائے اور تاریخ کا علم نہ ہو تو مُقارنت پر محمول کریں گے یعنی خاص اور عام میں سے ایک ثبوت حکم پر دلالت کر رہا ہے اور دوسرا انتفاء حکم پر، تو دیکھا جائے کہ ایک کے دوسرے سے تأخر کی تاریخ کا علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں اگر معلوم ہو جائے تو لازمی طور پر متأخر ناسخ ہوگا پہلے کیلئے، اگر یہ معلوم نہ ہو تو ان میں مقارنت پائی جائے گی ورنہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام ظنی ہے اس لئے عام اور خاص میں تعارض نہیں ہو سکتا کیونکہ خاص قطعی ہے ہمارے نزدیک دونوں قطعی ہیں اس لئے تعارض تو ہوگا لیکن اتنی مقدار میں جتنی مقدار خاص میں پائی جاتی ہے۔ خاص سے بڑھ کر عام میں جو عموم پایا جاتا ہے اس میں تعارض نہیں ہوگا۔

فصل في قصر العام:

عام جن کو شامل ہے، ان میں سے بعض پر منحصر ہوگا، وہ تخصیص یا تو غیر مستقل کلام کے ذریعے ہوگی، یا مستقل کلام کے ذریعے ہوگی۔

غیر مستقل کلام کے ذریعے تخصیص:

جیسے استثناء ہے، مثل "ماجاء نی القوم الا زید" شرط کی مثال "انت

طالق ان دخلت الدار " صفت کی مثال "فی الابل السائمه زکوة " کفایت قصر واجب کرتی ہے ان بعض پر جن کیلئے غایت کو حد بنایا گیا، جیسا کہ "اَتِمُّوْ الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ "اور اسی طرح ﴿ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ﴾

او بمستقل:

یعنی عام کا قصر (عام کی تخصیص) مستقل کے ذریعے کی جائے۔ پھر مستقل میں دو احتمال ہیں کلام ہو یا غیر کلام۔ "وهو اما العقل" الضمیر یرجع الی غیره" غیر کلام جیسے عقل، جیسے "خالق کل شئ" بدیہی طور پر اس سے واضح ہو رہا ہے کہ اللہ تعالی خود کل شئ میں داخل نہیں۔ کیونکہ کل شئ سے مراد مخلوق ہے، اللہ تعالی خالق ہے، اسی طرح عقل سے ہی یہ بھی سمجھ رہا ہے کہ خطابات شرع سے صبی اور مجنون خاص ہیں۔

و اما الحس:

یعنی قصر عام بالمستقل غیر کلام سے ہو تو ان کی قسموں میں سے ایک حسی ہے جیسے "وَاُوْتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ" ہدہد نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو بلقیس کے متعلق کہا کہ اسے ہر چیز دی گئی "لما عرف انه لم یؤت بعض الاشیاء الیها کالفیل والسباع حکم العقل بانه مخصوص البعض" لیکن حس سے یہ معلوم ہے کہ بعض اشیاء جیسا کہ ہاتھی اور درندے وغیرہ اسے نہیں دیئے گئے تھے، اس لئے عقل سے یہ واضح ہو رہا ہے کل شئ عام مخصوص البعض ہے، البتہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ "حس" کے ذکر میں تسامح ہے، کیونکہ "مدرک بالحس" کیلئے کہا جاتا ہے "هو ان له کذا و کذا" بیشک اس کیلئے اس طرح پایا

گیا ہے، جو اس طرح نہ ہو وہ مدرک بالعقل ہوتا ہے، مدرک بالحس نہیں۔ تاہم علامہ تفتازانی نے بھی مخصوص البعض ہونے کا رد نہیں کیا۔

واما العادة:

یا عادت کے ذریعے عام کو مخصوص البعض بنائیں گے، جیسا کہ کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے کہ وہ سر نہیں کھائے گا تو اس سے اگرچہ بظاہر ہر حیوان کا سر ہے، لیکن عادت یہ ہے کہ اس قسم کا تعلق ان جانوروں کے سروں سے ہوگا جن کے سر تنور میں بھونے جاتے ہوں، بازار میں کچے یا بھونے ہوئے بیچے جاتے ہوں، اسی لئے چڑیا، کبوتر وغیرہ کا سر کھانے سے حانث نہیں ہوگا، لیکن یہ بھی خیال رہے کہ عرف کے بدلنے سے حکم تبدیل ہوتا رہے گا، یعنی کسی علاقہ میں کبوتر کا سر کھانے کا رواج ہو جائے، اس کو بھونا جائے، فروخت کیا جائے تو وہاں کبوتر کا سر کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

"واما کون بعض الافراد ناقصا فیکون اللفظ أولی بالبعض الآخر:

اسی طرح عام کا قصر اس طرح بھی ہوگا کہ ایک عام لفظ بولا گیا، لیکن وہ اپنے اطلاق کی وجہ سے کامل افراد کو شامل ہوگا ناقص اس سے خارج ہونے کی وجہ سے وہ عام مخصوص البعض ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص کہے "کل مملوک لی حر" تو اس کا یہ قول مکاتب کو شامل نہیں ہوگا، کیونکہ مکاتب یداً آزاد ہونے کی وجہ سے مملوکیت میں ناقص ہے۔

ویسمی مشککا اوزائدا:

مشکک کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں اس کے جمیع افراد برابر نہیں بلکہ شدت وضعف کے لحاظ پر مختلف ہیں، جیسے مملوک کا اطلاق

"فن" پر بطور شدت ہے اور مکاتب پر اس کا اطلاق بطور ضعف ہے۔ اسی طرح اولیت یا اولویۃ کے فرق کی وجہ سے مشکک نام رکھا جاتا ہے جیسا کہ "وجود" کا اطلاق رب تعالی واجب الوجود پر اولی بھی ہے اور اول بھی ہے، لیکن ممکنات پر اس کا اطلاق غیر اولی اور ثانیا ہے۔

مشکک کی وجہ تسمیہ:

چونکہ دیکھنے والے کو یہ کلی شک میں ڈالتی ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے جمیع افراد کیلئے یا متواطی ہے۔

زائد نام رکھنے کی وجہ:

جیسا کہ کوئی شخص قسم اٹھائے "لایأکل فاکھۃ" وہ فاکہہ نہیں کھائے گا اور اس نے نیت سے کسی کو مستثنی بھی نہیں کیا تو انگور کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگرچہ لغت اور عرف میں "عنب" کو بھی فاکہۃ کہا جاتا ہے لیکن اس میں زائد معنی بھی پایا گیا "وھو الغذائیۃ وقوام البدن بہ" کیونکہ اس میں غزائیت اور قوام بدن پایا گیا ہے جو فاکہۃ سے زائد ہے۔ اس لئے کہ "التفکہ ھو التلذذ والتنعم" فاکہہ سے مراد وہ پھل ہیں جن سے صرف لذت حاصل کی جائے غزائیت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔ اسی وجہ سے صاحبین کے زمانہ میں جب انگور کو بطور تلذذ استعمال کیا جانے لگا بطور غزا استعمال نہیں کیا جاتا تھا تو انہوں نے فرمایا کہ فاکہۃ نہ کھانے کی قسم اٹھائے تو انگور کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

غیر مستقل کے ذریعے تخصیص میں اختلاف ہے:

وہ عام جس سے بعض کو غیر مستقل کے ذریعے نکالا جائے اس میں اہل علم کا

اختلاف ہے کہ باقی پراس کا اطلاق حقیقت ہے یا مجاز۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ باقی میں مجاز ہے۔ حنابلہ نے کہا حقیقت ہے، ابوبکر رازی نے کہا اگر باقی غیر منحصر ہو یعنی اس میں کثرت پائی جائے کہ اس کی مقدار کا علم مشکل ہو تو حقیقت ورنہ مجاز۔ قاضی ابو بکر نے کہا اگر غیر مستقل شرط یا استثناء ہو تو حقیقت۔ اگر صفت وغیرہ ہو تو مجاز۔ ابوالحسن بصری نے کہا اگر غیر مستقل شرط ہو یا صفت ہو یا استثناء ہو یا غایت ہو یا مجاز ہو تو حقیقت اگر عقل یا سمع ہو تو مجاز۔ عام حجت ہے باقی میں بلاشبہ جبکہ استثناء معلوم ہو۔ لیکن جب استثناء مجہول ہو تو باقی میں حجت نہیں۔

وفي المستقل كلاما اوغيره مجاز:

یعنی جب قاصر مستقل ہو خواہ کلام ہو یا غیر کلام ہو تو باقی پر عام کا اطلاق مجاز ہوگا۔ یعنی لفظ عام کا اطلاق باقی پر مجاز ہوگا، یہ مجاز مرسل ہوگا، یعنی کل کا اطلاق بعض پر ہوگا، لیکن من حیث القصر یعنی اس حیثیت سے کہ باقی پر یہ مقصور ہے حقیقت ہوگا۔

تنبیہ:

قصر کا اطلاق دو معانی پر ہے، ایک ان میں سے یہ ہے کہ غیر باقی سے حکم منتفی ہوگا، یا اس سے خارج ہوگا کہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ لفظ عام غیر باقی کو شامل ہی نہ ہو۔ لیکن دوسرا معنی لینا جائز نہیں کہ یہ کہا جائے کہ مجاز باعتبار ترک حقیقت کے اسطرح ہے کہ یہ کل کو شامل ہے اور غیر باقی کو شامل نہیں اسی طرح پہلا معنی مراد لینا بھی جائز نہیں۔ اس میں دو وجہ بیان کی جاتی ہیں۔

"احدهما ان يدل العام بطريق التجوز على الاخراج"

ایک ان میں یہ ہے کہ عام بطریق مجاز اخراج پر دلالت کر رہا ہے یہ قول باطل ہے

"لان الدال على الاخراج انما هو القاصر دون العام" اسلئے کہ اخراج پر قاصر دلالت کرتا ہے نہ کہ عام۔

"والثانى ان يكون الاخراج تركا لحقيقة العام"

دوسرا معنی یہ لیا گیا ہے کہ اخراج کا مطلب ہے" عام کی حقیقت کو چھوڑنا۔

لیکن یہ بھی باطل ہے

"لانه قد اريد بالعام التناول والاخراج اسقاط لبعض المراد عن الحكم"

اس لئے کہ عام تمام کو شامل ہوتا ہے اور حکم سے بعض کو نکالنا اسقاط کہلاتا ہے۔

حاصل کلام:

عام مقصور کا اطلاق غیر باقی پر حقیقت ہے کہ یہ بھی عام کے افراد ہیں، اور مجاز ہے اس لحاظ پر کہ حکم ان کو شامل نہیں۔ یعنی من وجہ ایک لفظ حقیقت ہے، اور من وجہ مجاز ہے۔

العام هو حجة فيه شبهة:

اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ عام مقصور علی البعض غیر مستقل سے ہوگا یا مستقل سے، اگر عام کو غیر مستقل سے مقصور کیا گیا تو پھر دیکھا جائے کہ مخرج معلوم ہے یا مجہول ہے اگر معلوم ہو تو وہ حجت ہے بلا شبہ جیسے "اقتلوا المشركين الا اهل الذمة" یہ جس طرح بعض پر قصر سے پہلے حجت تھا اسی طرح اب بھی حجت ہے۔ کیونکہ شبہ ہوتا ہے مخرج کی جہالت سے یہ تو معلوم ہے مجہول نہیں یا شبہ پیدا ہوتا ہے احتمال تعلیل سے، لیکن غیر مستقل میں تعلیل کا احتمال نہیں۔ اگر مخرج مجہول ہو جیسے کوئی کہے "عبيدى احرار الا بعضا" تو اس میں باقی مجہول ہیں "فلم يصح

حجة الا ان يتبين المراد" اسے حجت نہیں بنایا جا سکتا جب تک مراد کو واضح نہ کیا جائے۔

اگر مخصص وقاصر مستقل ہو تو پھر دیکھا جائے کہ قاصر عقل ہے یا کلام وغیرہ ہے۔ اگر قاصر عقل ہے تو دیکھا جائے مخرج معلوم ہے یا مجہول، معلوم ہو تو باقی میں حکم ثابت ہوگا بلاشبہ، اور اگر مجہول ہو تو باقی کو حکم شامل ہوگا بالشبہ، کیونکہ اس کا حجت بننا یقینی نہیں۔ اگر مخصص عادت ہو یا زیادتی یا حس ہو تو مصنف نے اگرچہ اسے ذکر نہیں کیا لیکن صحیح یہ ہے کہ حکم کا قطعی ہونا باقی نہیں رہتا کیونکہ عادات بھی مختلف ہوتی رہتی ہیں اور زیادتی ونقصان بھی مخفی ہوتے ہیں، اور حس سے بھی تمام چیزوں کی تفصیلی اطلاع حاصل نہیں ہوتی۔

اگر مخصص کلام مستقل ہو:

تو علامہ کرخی کے نزدیک تو اس کا حجت ہونا باقی نہیں رہتا، خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول، معلوم کی مثال جیسے اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ" عام ہے، لیکن اس کا مخصوص بھی قرآن پاک سے معلوم ہے ﴿وَإِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ﴾ یعنی متامن کو خاص کیا گیا ہے جو معلوم ہے، لیکن یہ حجت نہیں بن سکتا اس لئے کہ یہ کلام مستقل کے ذریعے معلل ہے، اور اصل نصوص میں تعلیل ہے، یہ معلوم نہیں ہوگا کہ تعلیل سے کتنے خارج ہوئے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔ اسلئے باقی درجہ مجہولیت میں آئیں گے۔ تو حجت بننا ساقط ہو جائے گا، اگر مخصوص مجہول ہو "فيكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم" تو باقی صدر کلام میں بھی مجہول ہوگا اس کے ذریعے حکم ثابت نہیں ہوگا۔

وعند البعض:

بعض حضرات کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہوتو مخصوص کے ماسواء کو یہ حکم شامل رہے گا اور وہ حجت رہے گا، جیسا کہ استثناء یہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ وہ غیر مستقل بنفسہ ہوتا ہے "وفی صورۃ الاستثناء العام حجۃ فی الباقی کما کان فکذاالتخصیص" استثناء کی صورت میں عام باقی میں حجت ہوتا ہے، اسی طرح تخصیص جب معلوم ہوتو حکم عام باقی میں حجت ہوگا،

وعند البعض الآخر:

بعض اور حضرات نے بیان کیا ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہوتو وہی حکم ہے جو بیان کردیا گیا کہ مخصوص کے ماسواء کو عام شامل رہے گا، لیکن اگر مجہول ہوتو اس کا حجت ہونا ساقط ہوگا، استثناء پر قیاس کرنا درست نہیں، اسلئے کہ مخصص کلام مستقل ہے اور استثناء کلام غیر مستقل ہے۔

وعندنا تمکن فیه شبهة:

ہمارے نزدیک عام مخصوص البعض میں شبہ پایا جاتا ہے اس لئے وہ قطعی اور یقینی نہیں رہتا۔ البتہ اس کا ظنی طور پر حجت ہونا باقی رہتا ہے۔ صحابہ کرام اور بعد میں اہل علم نے عام مخصوص البعض کو بغیر کسی انکار کے حجت بنایا ہے۔ اسلئے اس کے حجت ہونے میں تو اجماع ہے، لیکن اس سے جب بعض کو نکال لیا گیا تو اس کے حجت بننے میں شبہ پیدا ہو گیا لھذا عام مخصوص البعض دلیل ظنی ہے قطعی نہیں۔

عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعے خاص کیا جاسکتا ہے:

لیکن اس کے ذریعے دلیل پکڑنا ساقط نہیں ہوگا، اسلئے کہ مخصص ناسخ کے

مشابہ ہے صیغہ کے لحاظ سے، اور استثناء کے مشابہ ہے حکم کے لحاظ سے۔ ناسخ کے مشابہ اس لئے ہے کہ مخصص نیا کلام ہے، جو بظاہر مستقل طور پر مفید حکم سمجھ آتا ہے، لیکن عام کے مقدم ہونے کی وجہ سے صرف مخصص مفید حکم نہیں۔ لیکن حکما استثناء کے مشابہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مخصوص کا وہ حکم نہیں جو عام کا ہے جیسا کہ مستثنیٰ کا وہ حکم نہیں جو مستثنیٰ منہ کا نہیں۔ اور وجہ یہ ہے کہ عام مخصوص البعض شک کے درجہ میں آجاتا ہے جس طرح شک کی صورت میں حجیت قطعیہ بھی نہیں رہتی لیکن حجت بنانا ساقط بھی نہیں ہوتا۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

ماتن کا قول فللشبه الاول يصح تعليله کا بعض حضرات نے مطلب یہ بیان کیا تھا کہ عام مخصوص البعض ناسخ کے مشابہ ہے اس لئے صحیح ہے کہ اس سے علت پکڑی جائے جیسا کہ ناسخ کو تعلیل بنانا صحیح ہے، جیسے بعض افراد عام قیاس کے ذریعے منسوخ ہو جاتے ہیں ایسے ہی عام مخصوص البعض بھی ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔

صحیح یہ ہے:

کہ ماتن کی مراد یہ ہے کہ ناسخ جس طرح مستقل ہوتا ہے اس کی تعلیل صحیح ہے، اسی طرح کلام مستقل کی تعلیل صحیح ہے۔ یہ ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب ہے، البتہ جبائی اس کی تعلیل کی صحت کا قائل نہیں وہ کہتا ہے کہ اگر تعلیل کو صحیح مانا جائے تو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ تعلیل سے کتنے افراد نکلے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔

وللشبه الثاني لايصح تعليله:

شبہ ثانی یعنی استثناء کی مشابہت کی وجہ سے تعلیل صحیح نہیں۔ جب اس میں دو شبہات پائے گئے ہیں ایک کی وجہ سے تعلیل صحیح ہے اور ایک کی وجہ سے صحیح نہیں تو اس

میں شک پیدا ہو گیا، شک کی وجہ سے دلیل کی قطعیت ختم ہو جاتی ہے، لیکن عام مخصوص لا بعض کو دلیل بنانا صحیح ہے زیادہ سے زیادہ دلیل ظنی ہو گی۔

تخصیص و نسخ میں فرق:

ابھی تک جو مسئلہ بیان کیا ہے اس سے دونوں کے درمیان فرق واضح ہو گیا کہ تعلیل مخصص صحیح ہے، لیکن تعلیل ناسخ صحیح نہیں، یعنی ناسخ جس کے ذریعے عام کے بعض افراد منسوخ ہو جاتے ہیں ان پر قیاس کر کے بعض اور کو منسوخ کرنا صحیح نہیں، لیکن مخصص سے بعض افراد پر حکم نہ ثابت کرنے پر بعض اور افراد کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

فان العام الذی نسخ بعض ماتنا وله لاینسخ بالقیاس:

عام کے جب بعض افراد منسوخ ہوں تو قیاس کے ذریعے بعض اور منسوخ نہیں ہوتے اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کرتا، کیونکہ قیاس نص سے گھٹیا دلیل ہے، البتہ قیاس کے ذریعے تخصیص ہو سکتی ہے یعنی گھٹیا دلیل مخصص ہے ناسخ نہیں یا یوں کہا جائے قیاس نص کے معارض نہیں کیونکہ نص سے کم درجہ ہے لھذا نص کو منسوخ نہیں کر سکتا اسلئے کہ نسخ کا مطلب ہے رفع حکم باعتبار معارضہ کے، لیکن معارضہ ہے نہیں لیکن نص عام قیاس کے ذریعے مخصوص ہو سکتی ہے کیونکہ "عمل المخصص علی وجه البیان دون المعارضة" مخصص کا عمل بیان کے طریقہ پر ہے معارضہ کے طریقہ پر نہیں۔

وھھنا مسائل من الفروع:

اس سے پہلے جو استثناء اور نسخ اور تخصیص بیان کیے گئے ان کے چند فروعی مسائل ذکر کیے جا رہے ہیں۔

نظیر الاستثناء:

جب ایک شخص آزاد اور غلام کو ایک ثمن سے بیچے، یا دو غلام ایک ثمن سے بیچے پھر یہ کہے مگر اس کا ثمن ہزار میں سے اتنی مقدار ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ پہلے مسئلہ میں حر بیع میں داخل نہیں لهذا ابتداء بیع بالحصہ ہے۔

"وفی هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى"

اس مسئلہ میں حر ایجاب کے تحت داخل ہی نہیں باوجود اس کے کہ صدر کلام اسے شامل ہے لهذا وہ مستثنی کے درجہ میں ہے، اگرچہ حقیقی استثناء نہیں۔

وفي المسئلة الثانية:

دوسرے مسئلہ میں یعنی دو غلام ایک ہی ثمن سے بیچے اور ایک کا ثمن علیحدہ مقرر کردے تو حقیقۃ اس میں استثناء موجود ہے، جب ایک بیع میں داخل نہیں تو دوسرے کی بیع بھی صحیح نہیں، اس بیع کے صحیح نہ ہونے کی دو وجہ ہیں۔ایک یہ کہ بیع دوسرے میں بالحصہ ابتداء لازم آرہی ہے جو صحیح نہیں۔ابتداء بالحصہ ابتداء صحیح نہ ہونے کا قول کیا ہے کیونکہ بیع بالحصہ بقاء صحیح جیسا کہ نظیر نسخ میں آئے گا ان شاء اللہ دوسری وجہ بیع کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ دونوں مسئلوں میں بیع میں شرط وہ رکھی گئی ہے جو مقتضی عقد کے مخالف ہے۔وہ یہ ہے کہ قبول مبیع کیلئے شرط قرار دیا گیا جو مبیع نہیں۔یعنی پہلے مسئلہ میں حر اور دوسرے مسئلہ میں بعد مستثنی کو مبیع کے قبول کرنے کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے جو باطل ہے۔

ونظير النسخ:

نسخ کی نظیر کی مثال جیسے ایک شخص دو غلام فروخت کرے ایک ہزار روپے

سے ان میں سے ایک تسلیم کرنے سے پہلے فوت ہوجائے تو دوسرے کا عقد صحیح ہوگا، اس کے حصہ کا جو ثمن ہے وہ دینا لازم ہوگا یہ "بیع بالحصة بقاء" ہے جو جائز ہے۔ اس مسئلہ میں حقیقی نسخ نہیں بلکہ نسخ کے مناسب ہے، کیونکہ جو غلام تسلیم سے پہلے فوت ہوگیا وہ بیع میں داخل تھا، لیکن جب بائع کے ہاتھ میں سپرد کرنے سے پہلے فوت ہوگیا تو وہ نسخ کی طرح ہے، کیونکہ ثبوت کے بعد نسخ تبدیل کرنے کو کہا جاتا ہے، لھذا دوسرے کی بیع صحیح ہے، اگرچہ بیع بالحصہ ہے لیکن بقاء ہے لھذا صحیح ہے۔

ونظير التخصيص:

جیسے کوئی شخص دو غلام بیچے ایک ہزار سے ایک میں اختیار رکھے اور ثمن بھی اس کا معلوم ہو تو مبیع بالخیار ایجاب میں داخل ہے اگرچہ حکم میں داخل نہیں لھذا وہ سبب میں نسخ کی طرح ہے اور حکم میں استثناء کی طرح ہے، جب دونوں میں سے ایک مجہول ہے تو استثناء کی مشابہت صحیح نہیں، اور جب ہر ایک کا دونوں میں حکم معلوم ہے تو نسخ کے درجہ میں آگیا۔ تخصیص سے اس کو اس لئے مناسبت حاصل ہے کہ تخصیص مشابہ ہے نسخ کے صیغہ کے لحاظ پر، اور تخصیص حکم کے لحاظ پر استثناء کے مشابہ ہے۔ اسی وجہ سے جس غلام میں اختیار ہے وہ ایجاب میں داخل ہے حکم میں نہیں۔

وهذا المسئلة على اربعة اوجه:

اس مسئلہ میں چار وجوہ پائی گئی ہیں۔

(۱) محل خیار اور ثمن معلوم ہوں، جیسے کوء دو غلاموں وغیرہ کو بیچے اور یہ کہا "بعت هذا و ذلک بالفين هذا بالف و ذلک بالف" صفقة واحدة على انه بالخيار"

میں نے یہ اور وہ دو ہزار سے بیچے، یہ ایک ہزار سے بیچ رہا ہوں اور وہ ایک ہزار

سے،دونوں کاایک ہی سوداہو،اورمعین کرے کہ مجھے فلاں میں اختیار ہے۔

(۲) محل خیارمعلوم ہواورثمن معلوم نہ ہو،یعنی ایک سودے سے دو بیچے دوہزار سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن نہ بیان کرے البتہ یہ بیان کردے کہ مجھے فلاں میں اختیار ہے۔

(۳) ثمن معلوم ہو،محل خیارمعلوم نہ ہو،یعنی دوکوایک سودے سے دوہزار سے مثلا بیچے اور یہ کہے کہ اس کا ثمن مثلا ایک ہزار ہے اوراس دوسرے کا بھی ایک ہزار ہے ،لیکن دونوں میں سے مجھے ایک میں اختیار ہے۔

(۴) دونوں معلوم نہ ہوں نہ محل خیاراور نہ ثمن ،یعنی دوکو بیچے دوہزار سے،علیحدہ علیحدہ ان کا ثمن معین نہ کرے ،اور یہ کہے کہ مجھے دونوں میں سے ایک میں اختیار ہے۔ان چارصورتوں میں اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ ایجاب میں دونوں ہی داخل ہیں تو دونوں میں بیع جائز ہونی چاہے زیادہ سے زیادہ بیع بالحصۃ بقاء لازم آتی ہے جو بقاء جائز ہے۔اوراگر یہ اعتبار کیا جائے کہ حکم میں داخل نہیں تو بیع چارصورتوں میں فاسد نظر آئے گی ،کیونکہ جب محل خیاراور ثمن دونوں معلوم ہوں تو بیع اس لئے فاسد ہونی چاہئے کہ غیر مبیع کی قبولیت کو مبیع کی قبولیت کیلئے شرط قرار دیا گیا۔

لیکن جب دونوں ہی مجہول ہوں،یعنی ثمن اورمحل خیارمعلوم نہ ہوں،یادونوں میں سے ایک مجہول ہوخواہ محل خیار مجہول ہو یا ثمن مجہول ہوتو بیع سکے فاسد ہونے کی ایک وجہ تو یہی نظر آتی ہے کہ غیر مبیع کے قبول کرنے کو مبیع کے قبول کرنے کیلئے شرط قرار دیا گیا ہےاوردوسری وجہ فساد ثمن اور مبیع دونوں کا مجہول ہونا،یاصرف ثمن کا مجہول ہونا،یاصرف محل خیارکا مجہول ہونا ہے۔

اب اس تمہید کے بعد:

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نسخ کی مشابہت تمام صورتوں کے صحیح ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اور استثناء کی مشابہت تمام صورتوں کے ناجائز ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اس لئے ہم نے دونوں شبہ کی رعایت کی۔

"وقلنا اذا كان محل الخيار اوثمنه مجهولا لايصح البيع رعاية لشبهة الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ"

اور ہم نے کہا کہ اگر ثمن اور محل خیار دونوں ہی مجہول ہوں، یا دونوں میں سے ایک مجہول ہو تو بیع صحیح نہیں ہوگی بوجہ استثناء کی مشابہت کے کیونکہ مستثنیٰ منہ کا حکم مستثنیٰ کو شامل نہیں۔ جب ثمن اور محل اختیار دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی، اس میں رعایت نسخ کی مشابہت کی ہوگی۔

حکمت: دونوں شبہات کی رعایت کا بظاہر تقاضا یہ تھا کہ چار صورتوں میں دو میں بیع جائز ہوتی اور دو میں ناجائز، لیکن ایک میں جائز اور تین میں ناجائز ہونے کی حکمت یہ ہے کہ وجہ صحت ایک ہے وہ ہے عدم مانع یعنی عدم اعتبار جہالت طاریہ۔ اور وجہ فساد تین ہیں شرط فاسد، جہالت مبیع، اور جہالت ثمن "فوزعت الاربع باعتبار الوجوه" ان وجوہ کا اعتبار کرتے ہوئے چار صورتوں کو تقسیم کیا گیا، یعنی ایک وجہ صحت ایک صورت کے جواز کا سبب بنی، اور تین وجوہ فساد تین صورتوں کے عدم جواز کا سبب بنیں۔

تنبیہ: اگر حر اور غلام کو ایک ہی سودے میں مثلاً ایک ہزار سے بیچے اور ہر ایک ثمن بھی بیان کردے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عبد میں بھی بیع باطل رہے گی، کیونکہ حر محل بیع ہی نہیں، لھذا یہ صرف استثناء کے مشابہ ہوگا، نسخ کی مشابہت اس میں نہیں پائی جائے گی "فيكون ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع" اس

میں وجہ فساد یہ ہے کہ جو مبیع نہیں اس کا قبول کرنا مبیع کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے،

فصل في الفاظه:

عام کی باعتبار الفاظ کے دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ عام ہو صیغہ اور معنی دونوں کے لحاظ سے جیسے "الرجال" صیغہ جمع کا ہے اور معنی بھی جمع والا ہے۔

(۲) صرف معنی کے لحاظ سے اس میں عموم پایا جائے، اس کی پھر تین قسمیں ہیں ایک اسم جمع یعنی صیغہ واحد کا ہو معنی جمع والا جیسا قوم اور رھط، دوسری قسم یہ ہے کہ صیغہ واحد کا ہو اور ہر ایک پر اس کا اطلاق ہو علی سبیل الشمول جس طرح کہا "من یأتینی فله درهم" اس مثال میں پر آنے والے کو ایک ایک درہم دینا لازم ہوگا تیسری قسم کہ عموم پر دلالت تو کرے لیکن علی وجه البدلیة جیسا کہ کہے "من یأتینی اولا فله درهم" اس میں عموم اس طرح ہے کہ جو بھی پہلے آیا اس کے ساتھ اور کوئی نہ ہو وہ ایک درہم لینے کا حقدار ہوگا خواہ وہ حامد ہو یا زاہد ہو، جمع یا جمع کے معنی میں جو ہو ان کا اطلاق تین یا تین سے زیادہ پر ہوگا:

یعنی اسم جمع جیسے قوم اور رھط ہیں ان کا اطلاق بھی تین یا تین سے زیادہ "لا الی نهایة" پر ہوگا، ہاں اگر ہوں ہی معین تو ان معیّن پر اطلاق ہوگا جیسے کسی کی ملکیت میں چار غلام یا دس غلام ہوں تو وہ کہے "عبیدی احرار" میرے تمام غلام آزاد ہیں تو وہی معین جو تین یا تین سے زائد اس کی ملکیت میں ہیں انہوں نے ہی آزاد ہونا ہے۔

اعتراض: رھط کا اطلاق تو دس سے کم پر ہوتا ہے تو یہ کہنا کیسے صحیح کہ رھط کا اطلاق تین یا تین سے زیادہ پر "لاالی نهایة" ہے۔

جواب:

ہماری مراد معرف باللام ہے، جب رھط یا قوم معرف باللام ہو تو یہ جمع کثرت کے درجہ میں ہوتے ہیں ان کا اطلاق دس سے اوپر بھی ہوتا ہے، معترض کے اعتراض کا دارومدار ان کے نکرہ ہونے پر ہے۔ جب یہ نکرہ ہوں تو جمع قلت کے درجہ میں ہوتے ہیں، اس وقت دس سے کم پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔

جمع کے کم از کم افراد تین یا دو میں محاکمہ:

بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ جمع کے کم از کم تین افراد والا قول صحیح نہیں کیونکہ جمع کے کم از کم دو فرد ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ہے "فان کان لہ اخوۃ" اسی طرح ارشاد گرامی "فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا" اسی طرح نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی "الاثنان فما فوقهما جماعة" ان تمام ارشادات سے پتہ چلتا ہے کہ جمع کا اطلاق دو پر ہے۔ اس میں محاکمہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اہل لغت کا اتفاق ہے کہ واحد کا صیغہ ایک پر دلالت کرتا ہے، اور تثنیہ کا صیغہ دو پر دلالت کرتا ہے، اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے، لیکن وارثت اور وصیت کے مسائل میں جمع کا کم از کم دو فردوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

اور اللہ کے ارشاد گرامی "فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا" میں جمع کا اطلاق دو پر مجازا ہے۔ مجازی طور پر جمع کا اطلاق ایک پر بھی آیا ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے ﴿اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ﴾ اس میں پہلے الناس سے مراد ایک شخص "نعیم اشجعی" ہے۔ نبی کریم ﷺ کے ارشاد "الاثنان فما فوقهما جماعة" کا تعلق یا تو وراثت سے ہے، یا اس کا تعلق نماز کی جماعت سے ہے کہ جب

ایک مقتدی ہو تو وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہو، اور دو ہوں تو وہ پیچھے کھڑے ہوں یا حدیث کا تعلق اسلام کو قوت حاصل ہونے کے بعد اجتماع رفقاء سے ہے، کیونکہ ابتدائی طور پر جب مسلمانوں کو ضعف حاصل تھا تو نبی کریم ﷺ نے ایک اور دو کو سفر کرنے سے منع فرمادیا تھا، تین یا تین سے زیادہ کو سفر کرنے کی اجازت تھی، ارشاد فرمایا "الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلاثة رکب" لیکن جب مسلمانوں کو قوت حاصل ہوگئی تو دو کو ملکر سفر کرنے کی اجازت دے دی گئی۔

بعض حضرات کا استدلال:

کہ "فعلنا" صیغہ جمع کا ہے لیکن اس کا اطلاق دو پر ہے۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اسلئے کہ یہ صیغہ تثنیہ اور جمع میں مشترک ہے، اس سے استدلال اس وقت درست ہوتا جب جمع کا اطلاق جمع پر نہ ہوتا صرف دو پر ہوتا۔

فیصح تخصیص الجمع الی الثلاثة:

جب یہ ثابت ہوگیا کہ جمع کے کم ازکم تین فرد ہوتے ہیں، تو اگر مستقل کلام وغیرہ سے خاص کیا جائے تو تخصیص بھی تین افراد تک ہوسکتی ہے۔

والمفرد ومافی معناه الی الواحد:

مفرد جیسے الرجل، اور مفرد کے حکم میں جو جمع ہو یعنی جب جمع سے مراد ایک فرد ہو جیسے "لاالزوج النساء" تو اس کی تخصیص ایک فرد تک ہوسکتی ہے۔

والطائفة کالمفرد:

لفظ طائفۃ مفرد کی طرح ہے یعنی اس کا اطلاق ایک فرد پر بھی ہے اور زیادہ پر بھی، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ

طَـائِفَةٌ﴾ کی تفسیر میں یہی بیان کیا ہے کہ طائفہ ایک چیز کے ٹکڑے کو کہا جاتا ہے خواہ ایک یا زیادہ ہوں۔

"فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد"

مصنف کے بیان کا مقصد یہ ہے کہ طائفة جمع نہیں، جسطرح "رھط" جمع کے معنی میں ہے۔ بلکہ "طـائـفة" مفرد کی طرح ہے اس لئے اس کی تخصیص ایک فرد تک کی جاسکتی ہے۔

ومنها الجمع المعرف باللام:

عام کے الفاظ میں "جمع معرف باللام" بھی ہے۔ لیکن یہ اس وقت ہوگا جب الف لام استغراقی ہوگا۔ چونکہ الف لام عہد خارجی معہود معین پر دلالت کرتا ہے اور عہد ذہنی معہود غیر معین پر دلالت کرتا ہے۔ دونوں میں مراد بعض افراد ہیں۔ اور الف لام جنسی میں مراد ذات وطبیعت ہوتی ہے، اسی وجہ سے ماتن نے کہا۔

"ومنها الجمع المعرف باللام اذالم يكن معهودا لان المعرف ليس هوالماهية فى الجمع ولابعض الافراد لعدم الاولوية فتيعن الكل"

جمع معرف باللا بھی عموم پر دلالت کرتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ نہ الف لام عہد کیلئے نہ ہو اور جنس کیلئے نہ ہو کیونکہ جمع میں نہ ماہیت مراد ہوتی ہے اور نہ بعض افراد، لھذا کل افراد متعین ہو گئے، یعنی "فتعين الاستغراق" لھذا الف لام استغراقی متعین ہو گیا۔

ولتمسكهم بقوله ﷺ الائمة من قريش:

نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد صحابہ کرام کا اختلاف ہو گیا، انصار نے

کہا"منا امیر ومنکم امیر" ہمارا اپنا امیر ہوگا تمہارا اپنا امیر ہوگا، تو حضرت ابوبکر ﷛ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد پیش فرمایا"الائمة من قریش" خلفاء قریش سے ہوں گے"اس ارشاد کو سن کر کسی نے انکار نہیں کیا۔ اس حدیث پاک سے پتہ چلا کہ الف لام استغراقی عموم پر دلالت کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ انصار نے اس حدیث کو سن کر سمجھ لیا کہ تمام خلفاء قریشی ہوں گے، یہ الف لام عہد کیلئے نہیں ورنہ اس سے مراد یہ ہوتا کہ بعض خلفاء قریش سے ہوں گے۔

الف لام جنسی:

جب معہود نہ ہو اور استغراق والا معنی بھی ممکن نہ ہو تو الف لام جنسی سمجھا جائے گا۔ یعنی سب سے پہلا درجہ ہے الف لام عہد خارجی کا کیونکہ وہاں معہود متعین ہوتا ہے اور اس میں کامل امتیاز پایا جاتا ہے، پھر الف لام استغراقی ہوتا ہے کیونکہ جنسی میں حکم نفس حقیقت پر ہوتا ہے، نفس حقیقت پر حکم بغیر اعتبار کرنے افراد کے بہت کم ہی پایا جاتا ہے، پھر الف لام جنسی پایا جاتا ہے پھر عہد ذہنی کیونکہ عہد ذہنی حکم نکرہ میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ خیال رہے کہ مصنف نے الف لام عہد ذہنی کو استغراقی سے پہلے رکھا ہے جسے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے پسند نہیں کیا۔

ولتمسكهم بقوله ﷺ الائمة من قريشي ولصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية"

جس معرف باللام سے استثناء پایا جائے وہ الف لام بھی استغراقی ہوتا ہے۔ مشائخ نے بیان کیا ہے جس جمع پر الف لام جنسی آئے اس میں معنی جمعیت باطل ہو جاتا ہے۔

یہاں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ایک "الائمة من قریش" حدیث

پاک دلالت کر رہی ہے کہ الف لام عموم پر دلالت کر رہا ہے، یہ مسئلہ بیان کر دیا گیا ۔دوسرا مسئلہ یہ بیان کیا گیا کہ جہاں استثناء صحیح ہو وہاں الف لام عموم پر دلالت کرتا ہے۔تیسرا مسئلہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ جمع پر الف لام جنسی آجائے تو معنی جمعیت باطل ہو جاتا ہے۔

اعتــــراض: دوسرے مسئلہ یعنی صحت استثناء الف لام کی عمومیت پر دلالت کر رہا ہے۔اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مستثنیٰ کبھی خاص اسم عدد سے بھی ہوتا ہے جیسے کہا جائے "عندی عشرۃ الاواحدا" اور کبھی اسم علم سے مستثنیٰ ہوتا ہے جیسے کہا جائے کسوت زیدا الارأسه اوغیر ذلک ،اسی طرح صحت ھذاالشھر الایوم کذااور "اکرمت ھؤلاء الرجال الازیداً" ان تمام مثالوں میں مستثنیٰ منہ میں عموم نہیں پایا گیا"فلا یکون الاستثناء دلیل العموم"تو پتہ چلا کہا استثناء دلیل عموم نہیں۔

جواب نمبرا:

اگر چہ بظاہر مستثنیٰ منہ میں عموم نہیں پایا گیا،لیکن صیغہ عموم کو متضمن ہے،وہ یہ ہے کہ مضاف صیغہ جمع ہے جو محذوف ہے،اسلئے یوں کہا جائے گا۔

"عندی جمیع اجزاء العشرۃ الاواحدا"کسوت اعضاء زید الارأسه،صمت ایام ھذاالشھر الایوم کذا،اکرمت احادھؤلاء الرجال الازیدا"

جواب نمبر۲:

استثناء عموم پر دلالت کرتا ہے جب مستثنیٰ منہ متعدد غیر محصور ہو۔اصل قانون یہ ہے کہ استثناء متصل میں ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ شامل ہو مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ کو تا کہ یہ ثابت ہو سکے کہ مستثنیٰ ...کا حکم مستثنیٰ کو شامل نہیں "فلا بد فیه من اعتبار

التــعـدد" اس لئے تعداد کا اعتبار کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ اگر مستثنیٰ منہ محصور ہو لیکن مستثنیٰ کو شامل ہو تو استثناء صحیح ہوگا، اس میں بھی عموم معتبر ہوگا۔ جیسے عشــرة واحـد کو، اور زید رأس کو اور شھر یوم کو، اور جماعت جس میں زید ہے وہ زید کو شامل ہے۔ اگر مستثنیٰ منہ مستثنیٰ کو شامل نہ ہو تو مستثنیٰ بنانا صحیح نہیں۔

جواب نمبر ۳:

ہم نے جو بیان کیا ہے کہ استثناء عموم پر دلالت کرتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ وہ لفظ ہو جو افراد پر دلالت کر رہا ہو۔ وہ مراد نہیں جو اجزاء پر دلالت کر رہا ہو۔

تیسرے مسئلہ کی مثالیں:

کوئی شخص قسم اٹھائے "لا اتزوج النساء" تو ایک عورت سے نکاح کرنے پر بھی حانث ہو جائے گا۔ اسلئے کہ "النســاء" جمع ہے، الف لام جنسی ہے جس کی وجہ سے معنی جمعیت باطل ہو گیا، عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ممکن ہی نہیں لھذا معنی جمعیت کا اعتبار ممکن ہی نہیں۔

اعتراض: ثبوت ممکن نہیں، نفی تو ممکن ہے "لا اتــزوج النســاء" میں تو نفی پائی گئی ہے۔ لھذا یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ عموم کا اعتبار کرنا صحیح نہیں۔

جــواب: جب شریعت میں چار ازواج سے زائد نا جائز ہیں تو "لا اتــــزوج النساء" میں کثرت کا اعتبار اس لئے درست نہیں ہوگا کہ پہلے "اتزوج النساء" کا وقوع صحیح ہو تو اسی پر دخول نفی صحیح ہوگا۔

دوسری مثال:

(اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) میں بھی الف لام جنسی کی وجہ سے معنی جمعیت

باطل ہے کیونکہ صدقات دنیا کے تمام تمام فقراء پر خرچ کرنا ممکن نہیں۔

معنی جمعیت کے باطل ہونے کا کیا مقصد ہے؟:

یہ مقصد نہیں کہ بالکل معنی جمعیت باطل ہوجاتا ہے جمعیت کا بالکل ہی اعتبار نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ من وجہ جمعیت بھی باقی رہتا ہے اسی لئے صدقہ (زکوۃ) مصارف میں سے کسی ایک کو دے یا زیادہ کو دے دونوں صورتیں جائز ہیں۔اگر معنی جمعیت مکمل باطل ہوتا تو زیادہ کو دینا جائز نہ ہوتا۔اگر جمعیت مکمل باقی رہے تو الف لام جنسی کا مقصد باقی نہیں رہتا اسلئے بہتر یہی ہے کہ من وجہ جمعیت کو باقی رکھا جائے تاکہ دونوں کے مقاصد برقرار رہیں۔اس تمام مسئلہ کو فخر الاسلام نے "باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار" میں یوں بیان کیا!

"ان مثل لاتزوج النساء ولا اشتری الثیاب یقع علی الاقل ویحمل الکل لان ھذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقیناہ جمعا لغا حرف العھد اصلا واذا جعلناہ جنسا بقی حرف اللام لتعریف الجنس وبقی معنی الجمع فی الجنس من وجہ فکان الجنس أولی"

بیشک ان مثالوں "لاتزوج النساء" اور لا اشتری الثیاب" میں اقل پر حکم واقع ہے لیکن کل کا بھی احتمال ہے۔قرینہ پر محمول کریں گے میں اس قبیلہ یا اس محلہ کی عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا،اسی طرح دوسری مثال کا بھی مطلب ہوگا۔وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ جمع کا صیغہ ہے الف لام جنسی کی وجہ سے مجازا اسم جنس کے درجہ میں آگیا،اگر جمع کا اعتبار باقی رکھیں تو الف لام کا مقصد فوت ہوتا ہے،اور مکمل جمع کو باطل کریں تو جمع کے صیغہ کے لانے کا مقصد فوت ہوتا ہے،اس لئے جمع کے صیغہ میں من وجہ جمعیت کو برقرار رکھیں

گے، مجازا اس کو اسم جنس کے درجہ میں لائیں گے کہ قلیل وکثیر کو شامل رہے۔

اس بحث سے معلوم ہوا:

جنس پر اس وقت محمول کریں گے کہ الف لام عہد اور استغراق کا نہ بن سکے اگر ان دونوں میں سے کسی ایک پر محمول کر سکیں تو الف لام کو جنسی نہیں بنایا جائے گا، توضیح کی اس عبارت!

فعلم من هذه الابحاث ان ماقالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لايمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لوامكن يحمل عليه (اى كل واحد)"

اسی وجہ سے علماء نے بیان کیا ہے کہ "**لاتدركه الابصار**" میں الف لام استغراق جنس کیلئے ہے، استغراق افراد کیلئے نہیں کیونکہ اس میں سلب العموم پایا گیا ہے، یعنی اس کا معنی یہ ہے "**لايدركه كل بصر**" اسے سلب العموم، نفی الشمول، رفع ایجاب کلی کہا جاتا ہے۔ اسی کا یہ معنی نہیں "**لايدركه شئ من الابصار**" تاکہ عموم السلب شمول النفی ہو، خیال رہے کہ سلب العموم میں سلب جزئی ہے، اور عموم السلب میں سلب کلی ہے۔

اہل سنت کے نزدیک عموم السلب یعنی سلب کلی نہ پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ہے ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "**انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر**" آیۃ کریمہ اور حدیث پاک سے یہ واضح ہو گیا کہ ہر ہر فرد کی نفی نہیں ہو سکتی۔

والجمع المعرف بغير اللام عام:

جمع کا صیغہ ہو معرفہ ہو لیکن الف لام سے معرفہ نہ ہو تو اس میں بھی عموم پایا

جاتا ہے کیونکہ اس میں استثناء صحیح ہوتا ہے۔ جیسے کہا جائے عبیدی احرار الازید۔

واختلف في الجمع المنكر:

جمع جب نکرہ ہو تو اس میں اتفاق ہے "ینتظم جمع من المسمیات" کہ ہر جمع کو شامل ہو، لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اس میں عموم علی وجہ الاستغراق پایا جاتا ہے یا نہیں۔

بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس میں عموم پایا جاتا ہے کیونکہ استثناء صحیح ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ اگر اس میں استغراق کا معنی نہ لیا جائے تو اس کا اطلاق بعض پر ہوگا حالانکہ بعض پر اطلاق بالاتفاق صحیح نہیں۔ جو حضرات جمع نکرہ میں عموم کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں "الا" استثناء کیلئے نہیں بلکہ صفتیہ ہے، کیونکہ اگر استثناء کیلئے ہوتا تو لفظ "اللہ" پر نصب ہوتی، حالانکہ اس پر رفع ہے، اسی طرح عدم اختیار استغراق سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہاں واقعی استغراق معدوم ہو جائے اور بعضیت لازم آجائے بلکہ یہ قدر مشترک بین الکل والبعض ہے۔

ومنها المفرد المحلي باللام:

مفرد ہو معرف باللام ہو تو اس میں بھی چار احتمال ہوں گے۔ کہ الف لام عہد خارجی یا عہد ذہنی ہے یا جنسی ہے یا استغراقی ہے جب الف لام عہد کیلئے نہ ہو تو استغراق کیلئے ہوگا جیسے ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ میں استغراق کیلئے ہے۔ اسی طرح "اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ" میں الف لام اگر موصول ہے لیکن عموم پر دلالت کرتا ہے۔ ہاں اگر قرینہ دلالت کرے کہ یہاں ماہیت کی تعریف ہے جیسے "اکلت

الخبز" اور شربت الماء،ان مثالوں میں الف لام عہد اور استغراق کیلئے نہیں بلکہ جنس کیلئے ہے۔

ومنها النكرة في موضع النفي:

یعنی نکرہ مقام نفی میں عموم پر دلالت کرتا ہے۔جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا﴿قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِیْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰی﴾ یہ جواب ہے اس ارشاد گرامی کا﴿مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ﴾ وجہ تمسک یہ ہے کہ جب کفار نے کہا﴿مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ﴾ کہ اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی تو جواب یہ دیا گیا﴿مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِیْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰی﴾ کس نے نازل کی وہ کتاب جو موسی علیہ السلام لائے۔یہ سلب جزئی ہے اگر ارشاد گرامی بھی سلب جزئی ہو تو جواب ہی نہیں بن سکتا،اسلئے پہلے کو سلب کلی پر محمول کرنا لازم ہوگیا۔اسی طرح کلمہ توحید "لا اله الا الله" میں نکرہ تحت النفی ہے جو عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

والنكرة في موضع الشرط:

یہاں شرط سے مراد یمین ہے،جیسے کہے "ان فعلت فعبده حر" یا کہے "ان فعلت فامراته طالق" جب شرط مثبت ہو تو اس کی ضد میں عموم ہوگا۔اور جب منفی ہو "ان لم اضرب رجلا فكذا" تو اس میں نفی عموم پر دلالت کرتی ہے۔

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا:

جیسے کہا جائے "لا اجالس الا رجلا عالما" لھذا اس کیلئے جائز ہے کہ ہر عالم شخص سے بیٹھ سکے۔اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد گرامی﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَیْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ﴾ اور "قول معروف" میں بھی عموم پایا گیا ہے۔

نسبة الي المشتق:

دلالت کرتی ہے علیت ماخذ پر، اسی طرح نسبت الی الموصوف بالمشتق بھی ان دونوں صورتوں میں عموم پایا جاتا ہے۔ جب کہا جائے "لا اجالس الاعالما" اس میں عموم علت پائی گئی ہے۔ اسی طرح "لا اجالس الا رجلا عالما" میں بھی عموم پایا گیا ہے۔

والنكرة في غير هذه المواضعْ خاص:

ان مذکورہ مقامات کے بغیر نکرہ خاص ہوگا۔ البتہ جب انشاء میں ہوگا تو مطلق ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ اس میں مطلقا کسی گائے کو ذبح کرنے کا حکم تھا، انہوں نے سوال کر کے اپنے آپ پر راہ تنگ کردی۔ اور نکرہ جب مقام خبر میں واقع ہو تو ایک فرد ثابت ہوگا لیکن سامع پر مجہول ہوگا، جیسے کہا جائے "رأيت رجلا" سامع کو اتنا پتہ چل گیا کہ متکلم نے ایک شخص کو دیکھا ہے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ اس نے کسے دیکھا ہے۔

"فاذا اعيدت نكرة كانت غير الأولى واذاأعيدت معرفة كانت عينها"

نکرہ کو جب لوٹایا جائے تو پہلے کا غیر ہوگا، اور جب معرفہ کو لوٹایا جائے تو پہلے کا عین ہوگا، جیسا کہ ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ العسر معرفہ ہے اور یسر نکرہ ہے، اسلئے مطلب یہ ہوگا، ایک مشکل پر دو آسانیاں ہیں یعنی اصل یہ کہ الف لام عہد خارجی ہو اسلئے کہ جب معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا۔ کیونکہ معہود ایک ہوتا ہے۔

اگر معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے تو غیر اول ہوگا نکرہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے

تو وہ بھی اول کا غیر ہوگا۔ یہی وجہ ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالی کے ارشادگرامی ﴿اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا﴾ کی تفسیر میں بیان فرمایا"لن یغلب عسر یسرین" ایک عسر دو یسر پر ہرگز غالب نہیں ہوگا۔

تنبیہ:

اگرچہ ماتن نے تو یہ بیان کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ نکرہ لوٹایا جائے یا معرفہ اس میں تاکید ہوتی ہے۔ لیکن میر سید شریف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ تاکید نہیں ہوتی ورنہ دونوں کلاموں کا ایک ہونا لازم آئے گا۔

فالاقسام العقلية اربعة:

(۱) نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے، جیسے ﴿کَمَا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ﴾

(۲) نکرہ کو نکرہ کر کے لوٹائے۔

(۳) معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے، ان دونوں کی مثال ﴿فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا﴾

(۴) معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے، اس کی مثال اگرچہ علامہ فخر الاسلام نے نہیں ذکر کی، تاہم قرآن پاک" میں مذکور ہے "اِنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ" اسی طرح یوں کہا جائے "نبیکم نبی خیر الانبیاء" اسی طرح جب کہا جائے "بلدتکم بلدة شریفة" ان تمام مثالوں میں معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے۔

النکرۃ تعم بالصفة:

بعض اوقات نکرہ کے ساتھ صفت ذکر کر کے عموم ثابت کیا جاتا ہے، اگر کوئی شخص کہے "ای عبیدی ضربک فھو حر" اگر اس کے تمام غلاموں نے اسے مارا تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ "ضرب" صفت ہے جو عموم پر دلالت کر رہی ہے، اور اگر کہے "عبیدی ضربته" مخاطب خواہ سب کو مارے تب بھی ایک غلام آزاد ہوگا، متکلم جس کے آزاد ہونے کو بیان کرے گا کیونکہ ضرب اس مثال میں صفت نہیں۔

اعتراض: دونوں مثالوں میں ضرب صفت ہے پہلی مثال میں صفت ہے ضاربیت کی، اور دوسری مثال میں صفت ہے مضروبیت کی، یہ کہنا کسی طرح صحیح ہے کہ دوسری مثال میں صفت نہیں۔

جواب: صفت سے مراد عبیدی کی صفت ہے نہ کہ مخاطب کی۔

اعتراض: عبیدی معرفہ ہے نکرہ کی مثال اسے کیسے بنایا گیا؟

جواب: "ای عبیدی" اصل کلام ہے "ای عبد، من عبیدی" اس لئے کہ لفظ "ای" واحد منکر کو شامل ہے۔

ومنها من وھو یقع خاصا:

لفظ "من" کبھی خصوص پر دلالت کرتا ہے جیسے ﴿وَمِنۡهُمۡ مَن يَسۡتَمِعُونَ اِلَيۡکَ ۝ وَمِنۡهُمۡ مَن يَنۡظُرُ اِلَيۡکَ﴾ ان مثالوں میں بعض مخصوص منافقین مراد ہیں۔ لفظ "من" جب عقلاء کیلئے بطور شرط استعمال ہو تو عموم پر دلالت کرے گا۔ جیسے نبی کریم ﷺ نے فرمایا "من دخل دار ابی سفیان ؓ فھو آمن" اس میں عموم پایا گیا ہے یعنی جو بھی حضرت ابو سفیان ؓ کے گھر داخل ہو گیا اسے امن حاصل ہے

۔اسی طرح اگر کوئی کہے "من شاء من عبیدی عتقه فهو حر" اگر سب نے آزادی چاہی تو سب اازاد ہو جائیں گے،اگر کوئی وکیل بنائے اور یہ کہے "من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه" اگر کل عتق کو چاہیں تو صاحبین کے نزدیک وہ کل کو آزاد کرسکتا ہے کیونکہ "من عبیدی" میں من بیانیہ ہے۔لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ صرف ایک کو آزاد کر سکے گا اگر چہ تمام غلام عتق کو چاہیں۔کیونکہ من تبعیض کیلئے ہے۔جب من تبعیض کیلئے ہو تو بعض کا پایا جانا یقینی ہے،اور اگر من بیان کیلئے ہو تو پھر بھی بعض کا پایا جانا یقینی ہے اور کل کا پایا جانا احتمالی ہے۔لھذا عموم اور تبعیض دونوں کا احتمال ہے۔لھذا ضروری ہے کہ عموم اور تبعیض دونوں کی رعایت کی جائے۔

دونوں مسئلوں میں فرق:

پہلے مسئلہ میں لفظ "ای" استعمال ہوا ہے جو وہاں تفرد کو چاہتا ہے عموم کے بعد باعتبار شرط کے اور اجتماع کو چاہتا ہے باعتبار حکم کے،اور اس مسئلہ میں باعتبار شرط مشیت کے بعضیت پائی گئی ہے،اسلئے ہر ایک ان میں سے متفرد ہوگا مشیت میں،اس تمہید کے بعد یہ واضح ہوا کہ جب یہ کہا "من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه" اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کل چائیں بھی تو ان کو آزاد نہیں کیا جاسکے گا تا کہ من تبعیضیہ کا لحاظ بھی پایا جائے اگر اس نے کہا "من شاء من عبیدی عتقه فهو حر" اس مثال میں اگر ایک چاہے تو سب آزاد ہوں گے،اگر چہ "من" یہاں بھی موجود ہے،اس کی تبعیض کا لحاظ بظاہر نہیں لیکن واقع میں اس کا لحاظ پایا گیا ہے اسلئے کہ ہر ایک ایک کی مشیت بعض متصور ہوگی جو جمیع پر حکم لگانے کے منافی نہیں۔تیسرے مسئلہ "ای عبیدی ضربته فهو حر" میں صرف ایک آزاد ہوگا" کو واضح طور پر بیان کیا جاچکا ہے۔

ومنها ما في غير العقلاء:

عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ میں سے لفظ "مــا" ہے جو غیر عقلاء کیلئے استعمال ہوتا ہے، ہاں مجازی طور ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے کہا جائے "ان كــان مافي بطنك غلامافانت حرة" اگر اس نے لڑکا اور لڑکی دو کو جنا تو وہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اس کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ اگر کل تیرے پیٹ میں لڑکا ہے تو تو آزاد ہے، لیکن اس کے آزاد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پیٹ میں کل لڑکا نہیں تھا، بلکہ لڑکا اور لڑکی دو تھے۔ اور اگر کسی نے اپنی زوجہ کو کہا "طــلــقــي نـفـسـك مـن ثـلاث مـاشـئـت" تو اس صورت میں عورت اپنے آپ کو تین طلاقوں سے کم دے سکتی ہے، تاکہ "ما" کی عمومیت کا لحاظ بھی رہے، اور من کی بعضیت کا بھی علامہ تفتازانی رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں۔

"ومنهــا مــا فـي غيـر الـعـقـلاء هـذا قـول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغير هم"

ماتن نے جو یہ بیان کیا ہے کہ "مــا" کا استعمال غیر ذوی العقول میں ہے یہ قول بعض ائمہ لغت کا ہے، لیکن زیادہ اہل اعلم اس طرف ہیں کہ یہ عام ہے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔

اعتراض: غیر ذوی العقول کیلئے "مــا" کا استعمال عموم کیلئے جب بالاتفاق ہے تو ﴿فَـاقْـرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ میں "ما" کی عمومیت کا اعتبار کرتے ہوئے کل قرآن پاک پڑھنا کیوں مراد نہیں۔

جواب: "مَـاتَيَسَّر" میں آسانی کا ذکر ہے "فـمـاتيسر بـصـفـة الانفراد دون الاجتماع" اس لئے کہ آسانی انفراد میں ہے اجتماع میں نہیں "لانه

عند الاجتماع ینقلب متعسرا" اس لئے کہ اجتماع کی صورت میں تو مشکل ہوگی۔

ومنها کل وجمیع محکمان فی عموم مادخل علیه:

لفظ جمیع اور کل عموم پر دلالت کرنے میں محکم ہیں: احکام کا معنی قوی ہونا، لیکن یہاں مراد یہ ہے کہ ان دونوں لفظوں کی دلالت عموم پر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ معنی نہیں کہ یہ دونوں لفظ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتے۔ باقی تمام حروف عموم یا اسماء عموم میں عموم اور خصوص دونوں کا احتمال پایا جاتا ہے۔

لفظ کل:

اگر نکرہ پر داخل ہو تو عموم افراد پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر معرفہ پر داخل ہو تو مجموع پر دلالت کرتا ہے اور عموم اجزاء پر بھی دلالت کرتا ہے۔ جب یہ کہے "کل رجل یشبعه هذاالرغیف" اس کا مطلب یہ ہے پر ہر مرد کو یہ روٹی سیر کردے گی۔

مراد یہ ہے کہ کوئی مرد بھی ہو اسے یہ ایک روٹی سیر کردے گی البتہ عموم علی سبیل الافراد مبہم ہوتا ہے کسی فرد کا تعین نہیں ہوتا۔ اور اگر کہے "کل الرجال یحمل هذاالحجر" تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ یہ بھاری پتھر یہاں جتنے مرد ہیں وہ مل کر اٹھا سکتے ہیں، ایک ایک نہیں اٹھا سکتا۔ میں مسئلہ اگر نکرہ کا ہو تو مفہوم بدل جائے گا، یعنی جب یہ کہے "کل رجال یحمل هذاالحجر" تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ یہ پتھر زیادہ وزنی نہیں، اس کو کوئی مرد بھی اٹھائے تو اٹھا سکتا ہے جب کوئی شخص کہے "کل من دخل هذاالحصن اولا فله کذا" اس قلعہ میں جو پہلے داخل اس کیلئے یہ انعام ہے۔ اگر دس شخص اکٹھے مل کر داخل ہوئے تو سب ہی اس انعام کے مستحق ہوں گے، ہر ایک کو اول سمجھا جائے گا قطع نظر اس کے کہ اس کے ساتھ

کوئی اور بھی ہے عموم افراد پایا گیا ہے اگر چہ انفراد نہیں، لیکن انفراد کا اعتبار کرلیا گیا ہے۔ اگر وہ لفظ کل نہ ذکر کرے صرف یہ کہے "من دخل هذاالحصنی فله کذا" اس میں اگر دس آدمی ملکر داخل ہوں تو وہ انعام کے مستحق نہیں ہوں گے، کیونکہ "من" میں انفراد ضروری ہے۔

لفظ جمیع:

عموم پر دلالت کرتا ہے علی سبیل الاجتماع، اسلئے اگر یہ کہے "جمیع من دخل هذاالحصن اولا فله کذا" اس قلعہ میں جتنے بھی پہلے داخل ہوئے ان کیلئے یہ انعام ہے۔ اگر دس شخص پہلے اس قلعہ میں داخل ہوئے تو سب کو وہ ایک انعام ہی ملے گا اسی میں وہ سب شریک ہوں گے، علیحدہ علیحدہ انعام نہیں ملے گا۔ اگر مل کر داخل نہ ہونے بلکہ علیحدہ علیحدہ داخل ہوئے تو پہلا شخص کل انعام کل مستحق ہوگا، لیکن اس صورت میں لفظ "جمیع" مجاز الفظ "کل" کے معنی میں استعمال ہوگا۔

اعتراض: پہلی صورت میں دس کا ایک ہی نفل وعطیہ کا مستحق ہونا حقیقت کا تقاضا کرتا ہے، اور دوسری صورت میں ایک کے داخل ہونے پر اس کا عطیہ کا مستحق ہونا مجاز ہے، اس طرح حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا، جو جائز نہیں۔

جواب: حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے ناجائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دونوں کا اجتماع ایک جگہ ایک حیثیت سے ہو، اگر علیحدہ علیحدہ حیثیت سے ہو تو یہ صورت جائز ہوتی ہے، یہاں چونکہ علیحدہ علیحدہ حیثیت پائی گئی ہے یہ جائز ہے، ناجائز نہیں۔

مسئلة حكاية الفعل لاتعم:

حکایت فعل میں عموم نہیں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے یہ تمہید ہے۔ اس مسئلہ میں

اختلاف ہے کہ صحابی رسول اللہ ﷺ کے فعل کی حکایت بیان کریں لفظ عموم سے تو کیا میں عموم پایا جاتا ہے یا نہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ عموم پایا جاتا ہے اسی لئے صحابی نے لفظ عموم سے تعبیر کیا ہے جبکہ صحابی عادل ہیں اور زبان کو بھی جانتے ہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ عموم نہیں پایا جاتا کیونکہ عموم حکایت میں ہوتا ہے یہاں حجت محکی عنہ سے پکڑی جاتی ہے جس میں عموم نہیں۔ مصنف رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے اسی وجہ سے عدم عموم پر دلیل یہ قائم کی ہے "**لان الفعل المحکی عنہ واقع علی صفة معینة**" اس لئے کہ فعل محکی عنہ ہے جو صفت معینہ پر واقع ہے، جیسے صحابی کا قول "**صل النبی ﷺ فی الکعبة**" اس سے تمام لوگوں پر کعبہ کے اندر نماز ادا کرنا فرض نہیں ہوگا۔

اعتراض: تمام فقہاء کرام نے حدیث پاک "**نھی عن بیع الغرر وقضی بالشفعة للجار**" میں عموم ثابت کیا ہے اس سے پتہ چلا کہ عموم ثابت ہے نبی کریم ﷺ کے فعل سے۔

جواب: یہ حدیث حکایت فعل نہیں بلکہ حدیث نقل بالمعنی ہے، کیونکہ یہ حکایت ہے نبی کریم ﷺ کے اس قول کی "**الشفعة ثابتة للجار**" لھذا عموم دال قول ہے نہ کہ فعل اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ فعل حدیث سے عموم ثابت ہورہا ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ عموم فعل سے ثابت نہیں بلکہ "**الجار**" میں الف لام استغراقی ہے، جس میں جنسیت کا بھی اعتبار پایا گیا ہے۔ گویا کہ حدیث پاک کا ترجمہ یہ ہوگیا۔

"**قضی علیه الصلوة والسلام بالشفعة لکل جار**"

مسئلہ: وہ لفظ جو سؤال کے بعد یا حادثہ کے بعد وارد ہو، اس میں چند احتمال ہیں، دیکھا جائے کہ وہ لفظ مستقل ہے یا نہیں، اگر مستقل ہو تو پھر دیکھا جائے کہ

یہ سوال یہ حانثہ جواب ہے قطعی طور پر،یا ظاہری طور پر تو وہ جواب بن رہا ہے لیکن ابتداء کا بھی احتمال ہے،یا اس کا عکس ہو۔

امثلہ: "الیس لی علیک کذا" کے جواب میں کہا جائے "بلی "یا "کان لی علیک کذا" کے جواب میں کہا جائے "نعم " یہ مثالیں ہیں غیر مستقل کی۔ اگر کہا جائے "مسھی فسجد" یا کہا جائے "زنی ماعز رضی الله عنه فرجم" یہ مستقل کلام جواب میں لایا گیا ہے اس لئے یہ قطعی طور پر جواب ہے۔اگر کسی کو کہا جائے "تعال تغدمعی" "آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ" تو اس نے جواب میں کہا "ان تغلیت فکذا" اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے،یہ کلام مستقل ہے جو جواب ہے،اس سے مراد یہ ہوگا کہ متکلم کے ساتھ کھانا کھائے گا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔اگر لفظ "الیوم"زیادہ کرے یہ کہے "ان تغدیت الیوم فکذا" تو اس صورت میں جواب کا بھی احتمال ہے لیکن ابتداء کا احتمال غالب ہے،اس لئے اس کے ساتھ صبح کا کھانا کھائے یا کسی اور کے ساتھ تو حانث ہو جائے گا۔یہی مطلب ہے ماتن کی اس عبارت کا بھی مطلب ہے۔

"ففی الثلاثة الأول یحمل علی الجواب وفی الرابع یحمل علی الابتداء عندنا"

فصل حکم المطلق :

مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور مقید اپنی تقیید پر،اگر مطلق اور مقید دونوں وارد ہوں،اگر حکم مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے۔ہاں اگر دونوں حکم ایک جگہ وارد ہوں اور دونوں مختلف ہوں لیکن ایک حکم دوسرے کو مستلزم ہو تو دوسرا بھی مقید ہو جائے گا جیسے کوئی کہے "اعتق عنی رقبة ولاتملکنی رقبة کافرة" اس کا مطلب

یہ ہے کہ میرے لئے غلام خریدو لیکن مجھے کافر غلام کا مالک نہ بنانا، پھر میری طرف سے غلام آزاد کردو، اس سے واضح ہوا کہ غلام کا آزاد کرنا مقید ہے مؤمن غلام سے۔

اگر حکم متحد ہو:

لیکن واقعات مختلف ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے جیسا کفارہ یمین میں غلام آزاد کرنا ایمان سے مقید نہیں۔ اور کفارہ قتل میں غلام آزاد کرنا ایمان کی قید سے مقید ہے۔ لیکن مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر۔

اگر حادثہ اور حکم متحد ہو:

اطلاق اور تقیید کا تعلق سبب سے ہو تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے بلکہ ہر ایک پر حکم ثابت ہوگا جیسا کہ حکم ہے "ادوا عن کل حر وعبد" یہ مطلق ہے ہر آزاد یا غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم پایا گیا۔ دوسرا حکم "ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین" کہ ہر مسلمان حر اور غلام کا صدقہ فطر ادا کرو، یہ مقید ہے، اسلام سے، یہ دونوں ارشادات نبویہ ہیں۔ اس لئے دونوں حکم معتبر ہیں کہ غلام کافر ہو یا مؤمن ہو اس کا صدقہ فطر ادا کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔

اگر اطلاق وتقیید حکم پر داخل ہوں:

اور حادثہ ایک ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں جیسے قسم کے کفارہ میں "فصیام ثلاثۃ ایام" مطلق ذکر ہے، لیکن حضرت ابن مسعودؓ کی قراءت میں "فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات" ہے جو "متتابعات" کی قید سے مقید ہے، اسلئے بالاتفاق تین روزے پے در پے رکھے جائیں گے کیونکہ حادثہ ایک ہے اس لئے مطلق

کومقید پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ حکم مثبت میں ہے، اگر نفی پائی جائے تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کہا جائے "لاتعتق رقبة" اور یہ کہا جائے "لاتعتق رقبة کافرة" تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسلئے مطلقا کوئی بھی غلام آزاد کرنے کی اسے اجازت نہیں ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلق ساکت ہے اور مقید ناطق ہے، لھذا مقید اولی ہے، اسلئے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ مقید کا اولی ہونا تو قابل تسلیم ہے لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب تعارض پایا جائے، جب حادثہ اور حکم میں اتحاد ہو تو کوئی تعارض نہیں، جیسے ہم "ثلاثة ایام متتابعات" میں بیان کر چکے ہیں۔

زیادتیء وصف کی قید:

شرط کی طرح ہوتی ہے، جب منصوص میں عدم وصف ہو تو حکم بھی منتفی ہوگا۔ یہ مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ ان کے نزدیک تقیید بالوصف تخصیص بالشرط کی طرح ہے۔ یہ واجب کرتی ہے نفی ماعداہ سے، یہ نفی نص مقید کا مدلول ہے اسلئے حکم شرعی ہوگا، لھذا نفی بالنص منصوص میں بھی ثابت ہوگی۔

وَلَنَا قَوْلُهٗ تَعَالٰی لَاتَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ:

اس آیۃ کریمہ میں حکم مطلق ہے جو مؤمنین کو ہے یہ اپنے اطلاق پر ہے، اسے سورۃ بقرہ میں بنی اسرائیل کے بار بار سوال کرنے پر حکم کو سخت کرنے اور ان کی مذمت کرنے کی قید سے مقید نہیں کیا جائے گا۔

وقال ابن عباس رضی اللہ عنہ ابهموا ماابهم الله واتبعوا مابين الله:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنھما نے فرمایا جس کو اللہ تعالی نے مبہم رکھا اسے

تم بھی مبہم رکھو، اور اسی کی تابعداری کرو جسے اللہ نے بیان فرما دیا، آپ کے ارشاد کا مطلب بھی یہی ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حالانکہ مطلق مبہم ہے اور مقید معین ہے لیکن مبہم چھوڑ دینے کا یہی مطلب ہے کہ اسے مقید پر محمول نہ کیا جائے۔

وعامة الصحابة .... واجب مامكن:

عام صحابہ کرام نے "وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" میں دخول کی قید نہیں لگائی جیسے ربیبہ میں دخول کی قید ہے ﴿وَرَبَائِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ یہاں دو مرتبہ "نساء" مذکور ہے "تحریم امہات بالبنات میں اطلاق ہے، کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا اس کی ماں نکاح سے ہی حرام ہوگئی، اس کی بیٹی سے دخول کی قید نہیں، رب تعالی نے جب مطلق ذکر فرمایا تو یہ اپنے اطلاق پر محمول ہوگا۔

دوسری مرتبہ "نساء" مقید ہے دخول سے" یعنی جس عورت سے نکاح کیا اس کی پہلے خاوند سے بیٹی سے نکاح اس وقت حرام ہوگا، جب یہ زوجہ سے جماع کرے گا، کیونکہ اس میں دخول کی قید ہے، لھذا اسے مقید ہی رکھا جائے گا۔ ہر ایک پر عمل کرنا ممکن ہے۔

"فيحمل بكل واحد على مورده الا ان لايمكن وهو اتحاد الحادثة والحكم"

یعنی ہر ایک کو اپنے اپنے مورد پر محمول کریں گے۔ البتہ اس وقت مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں، جب حادثہ ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو اور دونوں کو اپنے اپنے مورد پر محمول کرنا ممکن نہ ہو۔ یہاں تک پہلے مذہب کی نفی پر دلائل قائم کئے گئے۔ اب دوسرے کی نفی پر دلائل قائم کئے جا رہے ہیں۔

"والنفي في المقيس عليه..........فكيف يعدى:

یہ ہماری طرف سے ان کی دلیل کا رد ہے۔یعنی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ نفی حکم شرعی ہے،لھذا اس کا حکم مقیس علیہ کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ہم نے اس کے جواب میں کہا"نفی عدم اصلی ہے"لھذا نفی کو مقیس علیہ کی طرف متعدی کرنا ممکن نہیں۔اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے پہلے یہ سمجھا جائے کہ"اعدام کی دو قسمیں ہیں"ایک ہے"عدم اجزاء مالایکون تحریر رقبة"اور دوسری قسم ہے"عدم اجزاء مایکون تحریر رقبة مؤمنة" کفارہ قتل میں رب تعالی کا ارشاد گرامی ہے﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾یہ اس پر دلالت کررہا ہے کہ جس غلام کو کفارۂ قتل میں آزاد کرنا ہے اس کا مؤمن ہونا ضروری ہے،لیکن یہ ارشاد"کافر غلام پر دلالت ہی نہیں کررہا"اصل عقل کا تقاضا ہے کہ کفارۂ قتل میں غلام کا آزاد کرنا کفایت ہی نہ کرے،کیونکہ قتل کا کفارہ غلام کو آزاد کرکے اسے زندگی عطاء کی جارہی ہے۔اماتۃ کا کفارہ احیاء کیسے؟

"وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلايكون حكما شرعيا،ولابدفي القياس من كون المعدى حكما شرعيا"

مؤمن غلام کا کفارہ جائز ہونا نص سے ثابت ہے۔کافر کا عدم جواز عدم اصلی کی وجہ سے ہے،اس لئے وہ حکم شرعی نہ بنا۔حالانکہ قیاس کیلئے ضروری ہے کہ جو حکم متعدی ہو مقیس علیہ کی طرف وہ حکم شرعی ہو۔اس بحث کے بعد حاصل کلام یہ ہے کہ اعدام اصلیہ کے متعدی نہ ہونے میں اتفاق ہے،لیکن نفی کے متعدی ہونے میں اختلاف ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کافر غلام کو کفارہ بنانے میں نفی

ہے، ہمارے نزدیک عدم اصلی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حکم کا تعلق تخصیص بالوصف سے ہوتو نفی وصف سے نفی حکم ہوگا، اگر کہا جاتا "فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ" اوراس کے ساتھ "مُؤْمِنَةٍ" کی قید نہ ہوتی تو کافر غلام کے آزاد کرنے کا اس سے جواز ثابت ہو جاتا۔ جب "مُؤْمِنَةٍ" کی قید لگائی تو کافر کو آزاد کرنے کی نفی ہوگئی "فیکون النفی مدلول النص فکان حکما شرعیا" لھذا نفی مدلول نص ہے۔ اس لئے یہ حکم شرعی ہے۔

ہماری دلیل:

ونحن نقول اوجب تحریر المؤمنة ابتداء وھو ساکت عن الکافرۃ"

ہم کہتے ہیں کہ مؤمن غلام کو آزاد کرنے کا وجوب ابتداء ثابت ہے، وہ کافر کے آزاد کے جواز یا عدم جواز سے ساکت ہے۔ اسلئے کہ جب کلام کے آخر میں مغیر پایا جائے تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف رہتا ہے، صدر کلام کا حکم تکلم بالمغیر کے بعد ثابت ہوتا ہے تا کہ تناقض لازم نہ آئے، یہ نہیں کہا جائے گا کہ ایجاب رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ سے نفی رقبہ کافرہ ہوئی۔ یعنی مقید نص سے نفی ہوئی۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔

"النص لایجاب رقبہ مؤمنة ابتداء فتکون الکافرۃ باقیة علی العدم الاصلی"

مؤمن غلام کے آزاد کرنے کی نص ابتدائی ہے، کافر غلام کا آزاد نہ کیا جانا عدم اصلی پر باقی ہے۔

"وشرط القیاس ان یکون الحکم المعدی حکما شرعیا لاعدما اصلیا"

قیاس کی شرط یہ ہے کہ جو حکم متعدی ہو وہ شرعی ہو، عدم اصلی نہ ہو۔

ولایمکن ان یعدی القید فیثبت العدم ضمنا:

یہ اشکال مقدر کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ ہم قید کو متعدی کرتے ہیں، وہ حکم

شرعی ہے، کیونکہ ثابت بالنص ہے۔کافر غلام کے آزاد کرنے کا عدم جواز ضمنا" ثابت ہے، عدم اصلی کو قصدا حکم شرعی نہیں بنایا گیا، قیاس میں یہ جائز ہے۔اس اشکال کا جواب دیا گیا" کہ قید کو متعدی کرنا اور عدم کو ضمنا ثابت کرنا ممکن نہیں۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تعدیہ قید عین ہے تعدیہ عدم کی ،اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ تعدیت قید غیر ہے مفہوم تعدیت عدم کی تو پھر بھی تعدیت قید سے تعدیت عدم مقصود ہوگی۔

"فبطل قوله نحن نعدی القید فثبت العدم ضمنا"

لھذا یہ قول باطل ہے کہ ہم قید کو متعدی کرتے ہیں،اور عدم ضمنا ثابت ہوگا۔

بل العدم یثبت قصدا وهو لیس بحکم شرعی فلایصح القیاس"

بلکہ عدم قصدا ثابت ہوگا، وہ حکم شرعی نہیں،اس لئے قیاس صحیح نہیں۔

ایک اور وجہ قیاس نہ کرنے کی:

تعدیت قید سے عدم اصلی ثابت نہیں کیونکہ وہ حکم شرعی نہیں۔یعنی رقبہٗ کافرہ کا آزاد کرنا جائز نہ ہونا اس کے عدم اصلی کی وجہ سے ہے،لھذا کفارہ قتل میں عدم اصلی کوئی دلیل نہیں۔کفارۂ یمین میں غلام آزاد کرنا مطلق ہے اس کے ساتھ مؤمن ہونے کی کوئی قید نہیں ،لیکن اسے بھی کفارۂ قتل پر قیاس نہیں کریں گے، بلکہ اسے مطلق ہی رہنے دیا جائے گا، کیونکہ اس میں نص موجود ہے۔اور قانون یہ ہے کہ قیاس کیلئے ضروری ہے کہ مقیس میں نص نہ پائی گئی ہو،اسلئے کہ اگر نص پائی گئی تو عمل نص پر ہوگا قیاس سے وہ حکم ثابت نہیں ہوگا۔

حاصل کلام:

عام قیاس سے مطلقا خاص نہیں ہوتا بلکہ اس وقت خاص ہوتا ہے جب پہلے وہ

نص سے خاص ہو۔ یعنی پہلے دلیل قطعی سے خاص ہو، لیکن جو مسئلہ کفارہ ہم بیان کر رہے ہیں وہ مطلق نص سے پہلے مقید نہیں لھذا قیاس کے ذریعے دوبارہ مقید نہیں ہوسکتا۔

فائدہ: مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھنا اور مقید کو اپنی تقیید پر رکھنے کا فائدہ یہ ہے کہ قتل اعظم الکبائر ہے اسلئے اس میں غلام کو آزاد کرنا ایمان کے ساتھ مقید ہے، باقی کفارات اس قید سے مقید نہیں۔

"فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية"

بیشک کفارہ میں سختی جنایت کی زیادہ کی مناسبت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ ہم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے۔ حالانکہ تم یہ کہتے ہو کہ جو غلام آزاد کرنا ہے وہ صحیح سالم ہو، ہاتھ پاؤں وغیرہ کٹے ہوئے نہ ہوں، یہ قید ہی تو ہے۔

جواب: یہ قید نہیں بلکہ مطلق غلام آزاد کرنے کا جو حکم دیا گیا وہ ناقص کو شامل ہی نہیں، کیونکہ ناقص میں جنس منفعت فوت ہو جاتی ہے۔

"وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل"

یہی وجہ ہے کہ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ مطلق کو کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے، کامل سے مراد یہ ہے کہ اس نام کا اطلاق اس پر ہو، جیسے "الماء" کہا جائے تو یہ کامل اور مطلق پانی پر بولا جائے گا "ماء الورد" کو ماء نہیں کہا جائے گا "فلا يكون حمله على الكامل تقييدا" کامل پر حمل کرنا تقیید نہیں۔ بلکہ مطلق اپنے اطلاق کی وجہ سے کامل پر محمول ہے۔

اعتراض: تم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے، حالانکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد مطلق ہے "في خمس من الابل زكوة" پانچ اونٹوں میں زکوۃ ہے، دوسری

حدیث "فی خمس من الابل السائمة زکوة" لیکن تم اسے مقید کرتے ہو "سائمة" (چرنے والوں) سے، یعنی تم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے حالانکہ تمہارا مذہب یہ ہے کہ جب حادثہ ایک ہو اور اطلاق وتقیید سبب پر داخل ہوں تو مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے۔

جواب: یہ نزاع اس صورت میں ہے جب مطلق کو صرف رائے سے مقید کیا جائے نص یا اجماع سے مقید نہ کیا جائے لیکن یہاں تو نص سے مقید کیا گیا ہے۔ وہ نص یہ ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا "لیس فی العوامل والحوامل والعلوفة صدقة" کام کرنے والے (اہل وغیرہ چلانے والے) بوجھ اٹھانے والے، اور گھر چارہ کھلائے جانے والے جانوروں میں زکوۃ نہیں۔

اعتراض: (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) مطلق ہے تم اس کو ﴿وَاَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ سے مقید کرتے ہو حالانکہ یہ دو حادثے علیحدہ علیحدہ تمہارے قانون کے مطابق ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے، یہاں کیوں کیا گیا؟

جواب: یہاں بھی نص کے ذریعے مقید کیا گیا ہے، صرف رائے سے مقید نہیں کیا، وہ نص یہ ہے۔

﴿یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْا اَنْ تُصِیْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾

فصل: مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں تأمل کیا جائے تا کہ اس کے دو معنی یا زیادہ معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے، دو معنی یا زیادہ معانی کو ایک وقت ایک محل میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

تنبیہ: جب تک کسی ایک معنی کو ترجیح دی جائے گی، اس وقت تک

مشترک کا استعمال جائز نہیں۔ جب کسی ایک معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی تو وہی "ماول" بن جائے گا۔

عقلی احتمالات:

واضع نے ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا ہوگا، یا تمام معانی کو مجموعی طور پر ایک مرتبہ ہی وضع کیا ہوگا، یا ہر ایک کو مطلق رکھا ہوگا۔ دوسرا احتمال تو باطل ہے کہ تمام معانی کیلئے مجموعی طور پر وضع کیا ہو، ورنہ ایک معنی میں دوسرے کے بغیر استعمال کرنا جائز نہ ہو، حالانکہ اس طرح کوئی صورت نہیں پائی گئی، پہلا احتمال درست ہے کہ ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا جائے، تأمل سے جس معنی کو ترجیح دی جائے اس میں استعمال جائز ہوگا، اس کو مؤول کا درجہ حاصل ہوگا۔

تیسرا احتمال بھی صحیح ہے اگر چہ بظاہر اطلاق ہے لیکن تخصیص خود بخود معتبر ہوگی۔

"لان الوضع تخصیص اللفظ بالمعنی فکل وضع یوجب ان لایراد باللفظ الا ھذا المعنی الموضوع له"

اسلئے کہ وضع کا مطلب ہی یہ ہے کہ لفظ کو معنی کے ساتھ خاص کیا جائے، ہر وضع میں ضروری ہے کہ لفظ کا صرف وہی موضوع لہ معنی مراد لیا جائے۔ اگر ایک معنی حقیقی اور دوسرا مجازی لیں تب بھی دونوں معانی کا اجتماع جائز نہیں کیونکہ!

'لایجوز ان یکون اللفظ الواحد مستعملا فی المعنی الحقیقی والمجازی"

کیونکہ ایک لفظ کا ایک جگہ معنی حقیقی اور مجازی مراد لینا جائز نہیں۔

اعتراض: ﴿إِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰئِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ میں حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آرہا ہے کیونکہ صلوۃ کی نسبت رب تعالی کی طرف کی جائے تو معنی ہوتا ہے

رحمت بھیجنا اور ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو معنی ہوتا ہے استغفار" یہ کس طرح جائز ہے؟

جواب: یہاں دونوں جگہ ایک ہی معنی لیا گیا ہے علیحدہ علیحدہ نہیں کہ اعتراض وارد ہو، یا لغوی معنی دونوں جگہ پر لیا گیا ہے "دعاء کرنا" البتہ دعاء اپنی اپنی شان کے مطابق ہوگی۔

"انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبى ﷺ ثم من لوازم هذاالدعاء الرحمة ....لاان الصلوة وضعت للرحمة"

اللہ تعالی کی دعاء کا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنی ذات سے دعاء کرتا ہے یعنی فیصلہ فرماتا ہے نبی کریم ﷺ کیلئے ایصال خیر کا، وہ ایصال خیر رحمت کو مستلزم ہے، "رب تعالی رحمت کرتا ہے" کا یہی مطلب ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ "صلوۃ" کی وضع رحمت کیلئے ہے۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح یہ ارشاد گرامی ہے "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ" ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة" اللہ کی طرف سے محبت کے پائے جانے کا مطلب ہے "ایصال ثواب" اور "بندوں کی طرف سے رب سے محبت" کا مطلب ہے طاعت۔

"ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا"

یہاں یہ مطلب نہیں لیا گیا کہ بیشک محبت مشترک ہے باعتبار وضع کے بلکہ مراد یہ ہے کہ محبت سے مراد اس کا لازم ہے، لھذا اللہ تعالی کی طرف سے محبت کا لازم ایصال ثواب ہے، اور بندے کی طرف سے محبت کا لازم طاعت ہے، یہاں تک بحث کا تعلق "حقیقی معنی ایک ہے" سے ہے۔ کبھی مجازی معنی دونوں کا ایک لیا جاتا ہے وہ

ہے "ارادۂ خیر" یعنی اللہ تعالیٰ اور فرشتے نبی کریم ﷺ کیلئے ارادۂ خیر فرماتے ہیں۔ اس قسم کے معانی لے لئے جائیں گے جو دونوں پر اطلاق ہوں گے جیسے "یصلون" کا مجازی معنی "یفیضون الخیر" لیا جائے تو مطلب ہوگا اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے نبی کریم ﷺ کیلئے اضافۂ خیر فرماتے ہیں۔

"ثم ان اختلف ذلک المعنی لأجل اختلاف الموصوف فلاباس به فلایکون هذا من باب الاشتراک بحسب الوضع ولما بینوا اختلاف المعنی باعتبار اختلاف المسندالیه یفهم منه ان معناه واحد لکنه یختلف بحسب الموصوف لاان معناه مختلف وضعا"

یعنی معنی کا اختلاف اگر موصوف کے اختلاف کی وجہ سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اسے "اشتراک بالوضع" نہیں کہا جاتا۔ جب معنی کا اختلاف مسندالیہ کے اختلاف کی وجہ سے بیان کیا جائے تو اس سے یہ سمجھ لیا جائے کہ معنی ایک ہے، اختلاف معنی باعتبار اختلاف موصوف کے ہے، یہ مطلب نہیں کہ وضع کے لحاظ سے یہ مختلف معانی معتبر ہیں۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے۔ "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ" الآیۃ تمام ذوی العقول اور غیر ذوی العقول کو شامل ہے، بالخصوص انسان کا ذکر اسی آیۃ میں "وَكَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ" سے واضح ہو رہا ہے، شمس وقمر ونجوم، جبال وشجر ودواب کا صراحۃ ذکر ہے اس آیۃ میں بھی "يَسْجُدُ" میں اشتراک پایا گیا ہے۔ کیونکہ عقلاء کا سجدہ "وضع الجبهة علی الارض" ہے لیکن غیر عقلاء کا سجدہ انقیاد ہے پیشانی کا زمین پر رکھنا مراد نہیں۔ یہاں حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا، یا مشترک کے کئی معانی معتبر ہوں گے۔ جو جائز نہیں۔

جواب : یہاں سجود کا ایک ہی معنی مراد ہے، وہ ہے انقیاد (خضوع) خواہ اس کی نسبت عقلاء کی طرف کریں یا غیر عقلاء کی طرف کریں، مطلب یہ ہوگا کہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول میں انقیاد پایا گیا، اس میں ضمناً سوال ہوگا کہ کیا انقیاد کافروں کو بھی حاصل ہوگا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ کافروں کو انقیاد حاصل ہی نہیں کیونکہ وہ متکبر ہیں۔

"وایضا لایبعد ان یراد بالسجود وضع الرأس علی الأرض فی الجمیع"

اور یہ بھی کوئی بعید نہیں کہ سجدہ کا معنی سب ذوی العقول اور غیر ذوی العقول کیلئے پیشانی کو زمین پر لگانا مراد ہو، جمادات میں بھی یہ معنی ممکن ہے صرف موصوف کے لحاظ پر معنی علیحدہ علیحدہ ہو جائے گا، وضع کے لحاظ پر معنی ایک ہی ہوگا۔

"فعلم ان وضع الرأس خضوعاً لله تعالی غیر ممتنع من الجمادات بل هو کائن لاینکره الا منکر خوارق العادات"

جب وضع الرأس کی نسبت جمادات کی طرف کی جائے گی تو معنی لیا جائے گا اللہ تعالی کیلئے خضوع (اظہار عجز) کرنا۔ یہ معنی ممتنع نہیں بلکہ یہ واقع ہوتا ہے، اس کا انکار صرف وہی کرتا ہے جو خرق عادت کا منکر ہوتا ہے۔

فائدہ : پہلا معنی جو انقیاد (خضوع) ذکر کیا ہے اس سے مراد "انقیاد جبلی (پیدائشی عادت) ہے۔ اختیاری نہیں، کیونکہ شجر و جبال و نجوم کا انقیاد اختیاری نہیں۔ تاہم راقم کے نزدیک ان کا انقیاد جب خرق عادت ہے تو خرق عادت کو ہی اختیاری تسلیم کیا جائے تو کچھ حرج نہیں۔

تمت بالخیر

قاضی وحافظ **عبد الرزاق بتھرالوی**

ابن قاضی عبد العزیز ابن قاضی فیض احمد ابن قاضی غلام نبی "رحمهم الله"

بروز ہفتہ 24 فروری 2008 (۱۵ صفر ۱۴۲۹ھ)